دار أريس



– من حقك الا تقتنع برأيي ومن الواجب علي ان احترم حقك، ومن حقي الا اقتنع برأيك ومن الواجب عليك ان تحترم حقي .

من نحن ؟

مؤسسة ألمانية مجتمعية غير حكومية تعنى بقضايا الثقافة والإعلام، ونشر الوعي المتحرر من مفردات الاختزال والأحكام النمطية وتدعو الى الانفتاح والحوار والتلاقي ومد جسور التعارف بين الشعوب.

الرؤية:

الحوار أولا وثانياً وثالثاً من أجل إزالة الصور النمطية العدائية المتبادلة بين العرب والمسلمين وبين الغرب وخلق مكونات علائقية أكثر تسامحا.

رسالتها:

– تكوين ذائقة ثقافية منصفة بين الشعوب بعيدا عن التطرف.

–التأكيد على أن الحل الوحيد لفض المنازعات وتحجيم أي تطرف هو تحكيم العقل.

– بناء علاقة تحترم عقل ومقدس وحق كل طرف .

– إنشاء الدافع الرئيسي لدى جميع أطراف الحوار إصابة الحقيقة وأن يكون الوصول إلى التكامل والتواصل .

– تنمية التفكير الإيجابي التواصلي وصقل شخصية الفرد المنفتح.

وتؤكد دار أريس على :

"الوعي ضرورة لازمة لنجاح أي مجتمع يسعى نحو الفاعلية، بعيداً عن التطرف المعيق لكل تطور ونهضة"

ARRES Verlag GmbH

wilhelm strase7
wuppertal 42105

HAB 26032 رقم الترخيص

tel: 020269817703
fax:020269817705

من فتى؟

عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر

محمد شاويش

إهـــــداء....

- إلى المرأة في بلادنا التي تستحق أن يكرّس المرء لها عمره بكامله للدفاع عنها.

- إلى عمتي آمنة التي ماتت مظلومة ولم يكترث أحد لموتها لأنها كانت فقيرة بلا حماية وظل القاتل حراً طليقاً.

- إلى أمي حمدة شاويش التي قضت عمرها تربي أولاداً كثيرين في عمل شاق لا يصدّق دون شكوى.

- إلى زوجتي الحبيبة أمل كريّم (إيمان) التي تقدم لي دوماً نموذجاً للمرأة الأصيلة.

- إلى الأستاذة رغداء زيدان التي لم أتشرف حتى كتابة هذه السطور بمقابلتها شخصياً لكنها شرّفتني مراراً دون أن تعرفني بمساعدات لا تقدر بثمن من ضمن أعمالها المفعمة بنكران الذات في مجال التربية ومجال خدمة المجتمع.



(1)

أتوجه في هذا الكتاب إلى فتيان مجتمعنا، وأعيد القارئ إلى معنى كلمتي "فتى" و "فتيان" الغالب في اللغة العربية، وهو معنى الإنسان (بغض النظر عن عمره) الجامع لصفات "المروءة" كما رآها العرب في شتى عصورهم (من حسن الحظ أن كلمة "مروءة" حافظت بصورة إجمالية على معانيها ولم تتشوه كثيراً بالتطور الدلالي كما جرى لقرينات أخرى لها من كلمات تسمي مواصفات أخلاقية، مثلاً: "الحزم"، "الشرف" ..إلى آخره). وسأزيد في التوسيع الدلالي للكلمة فأقول: إنني أستعملها بمعنى يشمل الجنسين ولا يقتصر على الذكور بل يشمل الإناث المشمولات بالدعوة التي أسميها بهذا الاسم المحتاج إلى تعريف يأتي لاحقاً على نحو أدق: الدعوة إلى "السلوك النهضوي".

ليست حالة "الفتوّة" حالة خارقة نريد استجلابها بمعجزة أو سحر، بل هي إمكانية كامنة موجودة عند معظم الناس في بلادنا، وقد كان يحدث في

التاريخ العربي أن تستثار هذه الإمكانية في الحالات الحرجة، وقد سجل ذلك الشاعر القديم حين قال:

"إذا القوم قالوا: "من فتىً"؟ خلت أنني..عنيت فلم أكسل ولم أتبلّد"!

يمنع هذه الحالة الكامنة من الظهور عوامل متنوعة سأتكلم عنها في مواضع لاحقة، ولكنها بالتأكيد حالة واقعية قابلة للتحقق، ويهدف هذا الكتاب إلى مساهمة في البحث في طرق تحققها. هذا الكتاب هو حوار مع "فتيان كامنين"، ومع "فتيان متحققين" أيضاً، وأحب أن أنسب نفسي، بقدر ما يوفقني اللّه إليه من استحقاق، إلى النوع الأول.

(2)

قد نقول إن الفتى يتصدى للمهام الاجتماعية "بنكران ذات"، إذ الخاصية الأساس للفتى تكمن في أنه بأفعاله لا يترجى "إبراز ذاته"، أو "إرضاء نوازعها الأنانية".

هذا صحيح، لكن علينا أن نضيف أن الفتى بالمعنى العميق "يرضي ذاته" بأعمال الفتوة التي يقوم بها، لكن هذه "الذات" هي ليست "الذات الاستلابية"، أي التي تضع أمام عينها هدف إرضاء الآخرين وفقاً للمعايير المسيطرة، بل هي "الذات الحقيقية"، وبالتحديد تلك الذات المستجيبة لنزعة فطرية تحتّم على الفرد أن ينصر المظلومين ويحق الحق دون نظر

لمنافع ما خاصة يجنيها. أعتقد أن الله قد غرس في البشر هذا الدافع العميق، وهذا الدافع نراه عند كثيرين من شتى بلاد العالم يقومون بأعمال اجتماعية لمصلحة الآخرين لمجرد "إرضاء ضمائرهم". "الضمير"، هذه هي الكلمة التي تعبر عن هذه الفطرة المغروسة في الإنسان وهي ما يريد الفتى إرضاءه.

مع صحة ذلك، علينا في هذه الكراسة أن نبحث في العوائق التي تقف أمام إعمال الضمير في السلوك! إذ أن سلوكنا لا يحدده الضمير دوماً، وقد نسلك سلوكاً يخالف الضمير لأسباب "استلابية" (ولا يخفى على القارئ أنني أضع كفرضية مؤسسة "الذات الحقيقية" في مقابل "الذات الاستلابية"، والأخيرة تتميز بأنها ذات زائفة إلى حد يزيد أو ينقص بحسب الأشخاص، والفرد بدفع من هذه الذات لا يتصرف بدوافعه الفطرية الأصيلة بل بدوافع تبناها من "المرجع الاستلابي"). لا يكفي إذن أن ندعو لسلوك يتوافق مع الضمير فقط، ويكون الضمير هو مرجعه الوحيد، بل يجب أن نحلل "الدوافع الاستلابية" التي تسيّر سلوكنا الاجتماعي وتمنعنا من مطاوعة نداء الضمير، بل تحجب هذا النداء (دوافع "الذات الحقيقية") وحين نصبح على تبصر بهذه الدوافع التي تمنعنا من أن نكون فتياناً نموذجيين، نكون حققنا أحد الشرطين اللازمين، والشرط الثاني هو تحويل سلوك الفتوّة إلى عادة تلقائية، والعيش في جماعة تتبنى هذا السلوك يسهّل تحقيق هذا الهدف كثيراً، بل من المحتمل أن العيش في هذه الجماعة قد يكفي لوحده لهذا.

ومن أكثر التجارب التربوية التي اهتممت بمتابعتها تجربة المربي السوفييتي الأوكراني "أنطون مكارنكو" الذي كان يحوّل اليافعين المشردين والجانحين إلى مواطنين نموذجيين ليس عبر الوعظ ولا بالعصا ولكن عبر إدخالهم في جماعة لها سلوك نموذجي راسخ تحول إلى عادة وتقليد (السلوك المطلوب ليس هو "السلوك المثالي" الذي نعظ به كما يفعل بنو قومنا غالباً، بل هو السلوك الممارس الذي تحول إلى عادة تلقائية).

(3)

لا أعرف إن كان القول المشهور "الكمال لله" حديثاً أم أثراً لأحد الأسلاف، لكن المؤكد أنه صحيح المعنى، تشهد على ذلك تجربتنا في الحياة، فما من فرد إلا ويكتشف أنه أخطأ في هذه أو تلك من المسائل، وقد يكون الخطأ "تقنياً" يتعلق بإدارة الشؤون الحياتية وأثناء محاولة تحقيق هدف عملي، وقد يكون خطأ أخلاقياً يتضمن انتهاكاً لما يمليه الضمير. ولكن إحساس الإنسان بأنه أخطأ يدل على أن لديه قابلية للتصحيح، وأنه يختزن في ذاته ذلك "الإنسان المثالي" الذي يمكن أن يكونه لو توفر لديه الوعي وامتلك الإرادة وكان له من البيئة الاجتماعية التي وجد نفسه (أو أدخل نفسه) فيها عون. يحاول "الفتى" الذي نريد أن نكونه أن يصل إلى الكمال، لا ليتعالى على الآخرين أو ليعتقد أنه "شعب مختار" أو أنه "هو الفرقة الناجية"، وهذا التعالي يكون بحد ذاته إذن الدليل لا على أنه لم يصل إلى الكمال، بل

على أنه ما زال في أسوأ درجات النقص!، الفتى يريد أن يصل إلى الكمال لينسجم مع ذاته الحقيقية ويتخلص من الاستلاب.

(4)

أنا أؤمن أن في الإنسان فطرة أخلاقية غير مكتسبة هي التي ينبني عليها حسه الأخلاقي اللاحق، لكن هذه الفطرة تكتسي بأثواب اجتماعية، وقد يتغير مفهوم الفرد الواعي للأخلاق بحيث يبتعد عن الفطرة كلياً، وقد رأينا الفيلسوف نيتشه يريد قلب "نظام العبيد" الأخلاقي المسيحي بناء على نظام أخلاقي جديد هو نظام "السادة"، ومن الخير أنه شخصياً اكتفى بالكلام والكتابة، ولكن غيره من البشر ارتكبوا باسم "الأنظمة الأخلاقية الجديدة" أسوأ الجرائم! لا أعني أناساً من أمثال جورج بوش (الأب والابن) الذين ارتكبوا الجرائم لمجرد المصالح الأنانية، بل أعني مجرمين مقتنعين (اشتراكيين مثل ستالين وبعض من يرتكب الجرائم ظاناً أنه يطبق الإسلام!).

والفتى يحاول أن يظل يستمع إلى صدى تلك الفطرة الأخلاقية الأصيلة، وإن كان لا يدعي قط أنه في سلوكياته الملموسة قد نجح في تطبيق مقتضياتها.

(5)

لا تحل مشكلة امتلاك الأخلاق المطلوبة بمجرد تعداد هذه الأخلاق أو حتى ذكر نماذج من أناس امتلكوها أمن السلف الصالح كانوا أم من جيلنا (كما يفعل عادة "الدعاة" في محطات التلفاز العربية منذ عقود)، ومن المعلوم أن المستمعين إلى سيرة عنترة لم يتحولوا في الغالب إلى ممارسة الأخلاق البطولية التي كانوا معجبين بها ومؤمنين بأفضليتها!

الاقتناع بأهمية إجراء تغيير في الشخصية يقود إلى امتلاك أخلاق جديدة (بمعنى أنها نوع جديد من ممارسة أخلاق كان الفرد سابقاً يمارس غيرها حتى لو أقر نظرياً بصحتها) هو بحد ذاته مهم، لكنه غير كاف. لإجراء هذا التغيير يلزم تحليل العوامل التي تقاوم هذا التغيير من داخلنا. التغيير غير ممكن إن لم نكن على بصيرة تامة بهذه العوامل التي تقاوم التغيير، وبتعبير "البصيرة التامة" لا أعني معرفة خارجية تطال الذاكرة دون العواطف والانفعالات، بل أعني تجربة واعية – عاطفية – انفعالية تجعلنا بكل عقلنا ونفسيتنا نفهم المشكلة ونستبطنها. والتخلص منها هو تجربة واعية أيضاً تتضمن استبدال استجابات عاطفية وانفعالية على مثيرات محددة بأخرى، والنتيجة المطلوبة هي تكوين "طبع جديد" للإنسان يجعله مناسباً لمهمة بناء الإنسان النموذجي الذي يصلح أن يكون قدوة لغيره وبانياً لنماذج جديدة من السلوك هي بحد ذاتها جديدة في مدى اتساعها

وفي أنها نتجت عن تغيير ذاتي واع، وليست جديدة بمعنى أنها استحداث من العدم، أولاً لأنها مبنية على إمكانية كامنة تحدثت عنها قبل قليل، وثانياً لأن ثمة أفراداً في المجتمع يسلكون هذا السلوك بالفعل بصورة تلقائية، إذ من المعلوم أن السلوك الأخلاقي موجود بنسب متفاوتة تتراوح بين "السلوك المثالي" و "السلوك غير المناسب" بدرجاته المتفاوتة في بعدها عن النموذج الأعلى للسلوك المناسب.

(6)

تطرح مسألة "المرجع" نفسها على بساط التحليل في هذا السياق: من المشاهد أن الفرد عندنا غالباً "يحسب حساباً" لما يمكن أن يقوله "المجتمع" عنه. لأجل الدقة: يجب أن نضيّق من الاصطلاح ونرى أن الفرد لا يحسب حساب المجتمع كله، بل يحسب حساب جماعة محددة مختزنة في وعيه، وعلى هذا يخرج عملياً القسم الأكبر مما نعده مجتمعاً، فالمرأة عندنا إن قررت شراء أثاث معين قد تحسب حساب ما قد يتركه هذا الأثاث من انطباع على جاراتها أو معارفها. جماعات أخرى تخرج من حساباتها كونها لا تمثل بالنسبة إليها مرجعاً لأنها "بعيدة". (لا في المكان بل في تموضعها في الوعي).

"المرجع" هو الحَكَم المعنوي (بفتح الحاء والكاف) المختزن في مكان معين في اللاوعي (في كتابات قديمة عن نظرية الاستلاب اقترحت مكاناً

هو أعمق من "الشعور" وأقرب إلى السطح من "اللاشعور" الذي تفترض وجوده مدرسة التحليل النفسي)، وهذا "الحَكَم" نتخيل بصورة غير واعية أننا نقف أمامه ليحكم علينا، وموضوع حكمه سيكون تحديد موقعنا في "التراتب الاجتماعي". هذا المرجع المتخيل يتجسم على كل حال في أناس فالمرجع الطبقي يتجسد في جارة تحكم على لبسنا أو نوع أثاثنا، وقس على ذلك مراجع استلابية كنت تكلمت عنها في نظريتي عن "الاستلاب" التي صغتها في مرحلة مبكرة من حياتي ثم أعيد نشرها في كتاب مشترك نشرته دار الكنوز الأدبية في بيروت نشرة سيئة كثيرة الأخطاء بعنوان "حول الحب والاستلاب، دراسات في التحليل النفسي للشخصية المستلبة" – بيروت – ١٩٩٥.

أما الآن فلا أريد لقارئ هذا الكتاب أن يستغرق في نقاشات نظرية مليئة بالمصطلحات، فهو كتاب متوجه عملياً لا نظرياً، ولذلك سأعيد ما عنيته في الفقرة السابقة بالصورة العملية التالية التي تأخذ بعين الاعتبار "الوعي المناسب" الذي يلزم للفتى وفقاً لرأيي:

يضع الفتى ضميره حَكَماً على نفسه، وهذا يستلزم أن تزول من نفسه تلك الهيئة الاجتماعية اللاواعية ولكن الفاعلة التي تجعله يؤقلم سلوكه وفقاً "لصورة مثالية" يفرضها المجتمع لا وفقاً لنموذج (واع ثم يصبح عادة تلقائية) للسلوك يفرضها ضميره واقتناعه. للوصول إلى هذه الغاية عليه أن

يروّض نفسه على مقاومة جملة الانفعالات المؤلمة نفسياً التي ترافق الخروج على معايير "المرجع الاستلابي"، وعلى مقاومة الانفعالات السارة أيضاً المغرية التي تترافق مع "طاعة" هذا المرجع والالتزام بمعاييره!

(7)

في هذا الموضع، وفي مواضع أخرى، سأحاول أن أبسط بالتفصيل الممكن هذه المسألة الجوهرية في تكوين "الفتى": كيف يمكن أن نحل محل "المرجع الاستلابي" "مرجعاً حقيقياً" الأول يحكم "الذات المستلبة" (بفتح التاء ثم اللام) والثاني يحكم "الذات الحقيقية"؟ هذه مسألة مهمة لذلك يمكن الاستغراق في تحليلها والكلام عنها، والأهم لغرضنا يبقى الاستفادة من التحليل في التطبيق العملي، والنتيجة الملائمة لغرضنا يجب أن تكون تكوين "الفتى". هذا التكوين يتم بجهد ذاتي ويتم أيضاً بالتربية الواعية وغير الواعية التي تقوم بها "الجماعة النهضوية" كما نعرّفها تعريفاً ملائماً تحدده الأهداف التي تطرح نفسها على المجتمع.

(8)

الأمر يبدأ بقرار يقرره الفرد لتغيير الذات، وعندما تتحقق الآمال ويتحول "السلوك المناسب" إلى ظاهرة اجتماعية لا فردية فقد ينشأ الفرد في جماعة نهضوية يتربى تلقائياً فيها على السلوك المطلوب دون أن يكون

مضطراً لبذل جهد نفسي مهم ليحقق "التغيير الملائم". وبعض الأفراد في مجتمعنا، كما قلت سابقاً، يسلكون هذا السلوك المناسب بحكم مواصفات شخصية خاصة دون حاجة إلى إرشاد أو توعية خاصة. يبقى أن نقول إن "السلوك غير المناسب" هو بالفعل شائع في مجتمعنا بحيث أنه لا بد لنا من أن نقرر أن موضوع تغيير السلوك هو بالفعل موضوع مركزي لتحقيق غرض هذا الكتاب وهو وصف تكوّن أو تكوين "الفتى" وسلوكه.

ومن المألوف أن كلاً منا قد ألف في نفسه "قرارات تغيير" لم ينفذها، فكم من المدخنين اتخذ "قراراً" بوقف التدخين ثم استمر فيما هو فيه؟

لكني بالتجربة رأيت أن المرء يصل إلى لحظة يتجاوز فيها عطالته النفسية ويغير تغييراً نوعياً في سلوكه. للوعي دور في ذلك، والإرادة تتوفر فجأة بعد أن لم تكن سابقاً تكفي، وهذه النقطة قد نقول إنها النقطة التي "يهدي فيها الله الإنسان".

(9)

يحكم المرجع الاستلابي على الفرد أحكاماً تحدد موقعاً "أعلى" أو "أدنى" في النظام الذي يقرره المجتمع التراتبي، كما كنت قديماً أقول، وقد حددت في كتابات الصبا أربعة أشكال كبرى من أشكال الحكم:

1- الحكم الأخلاقي: (مذنب – محق)

2- الحكم الطبقي (جميل – قبيح)

3- الحكم العنصري (من سلالة عالية – من سلالة دنيا)

4- الحكم التغلبي (قوي – ضعيف).

والفرد المستلب يحاول أن يرضي هذا المرجع الاستلابي (المستبطن، والقابل دوماً للإسقاط على فرد أو مجموعة عيانية من البشر المحيطين) ليفوز بالوضعية الأعلى، وليفر من الوضعية الدنيا (أو ينبذها – مثلاً عبر احتقار الفقراء أو الضعفاء).

ارتباط الفرد بالمرجع الاستلابي هو ارتباط نفسي لصيق، وهو يشكل نوعاً من "الضمير الاستلابي" إن جاز لنا إطلاق هذا المصطلح على هيئة مستبطنة تبني أحكامها وفقاً للمعايير المكوّنة "للذات المثالية"، أي المستلبة، وهي الحَكَم الذي تحكم عليه "الذات الحقيقية"، ذات "الفتى" انطلاقاً من معاييرها، بأنه يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف!

يأمرنا المرجع الاستلابي بالتنكر لذاتنا الحقيقية، بالكذب وادعاء واقع أخلاقي، طبقي، عنصري، تغلبي زائف، ويأمرنا بأن ننبذ إخوتنا وقرناءنا لأنهم يذكّروننا بذواتنا. وسنصادف "المرجع الاستلابي" في كل مكوّن من مكوّنات "السلوك غير المناسب"، الذي قد أسميه "السلوك الانحطاطي" إن عرّفت "الانحطاط" بأنه الوضع الاجتماعي غير المنسجم مع الأهداف التي يطرحها المجتمع في مرحلة تاريخية معينة على نفسه ليشغل وضعاً "كريماً" بين مجتمعات العالم! وفي مكان لاحق سأتكلم عن "الكرامة: ومعنى مصطلح "كريم".

(10)

لكننا إن قلنا إن "الفتى" يستبطن مرجعاً غير استلابي هو المرجع الذي ينطلق من "الذات الحقيقية"، وقد نسميه "الضمير الحقيقي" أو باختصار "الضمير" في مقابل "الضمير الاستلابي" أفلا نقع في المفارقة التالية: إن كان المرجع الاستلابي هو الحَكَم الذي يحكم على الفرد بشغل موقع في النظام التراتبي، فما هو الحُكْم الذي يحكمه "المرجع الحقيقي" أو "الضمير"؟ أليس هو أيضاً سيضع الفرد في مكان تراتبي (أعلى، أدنى)، وبهذا المعنى لماذا نعد هذا المرجع أو الضمير نقيضاً للنظير الاستلابي لهما؟

وتمكن صياغة السؤال على نحو آخر: ما هو الحُكْم الذي يحكمه الضمير على الفرد إن لم يكن "ترتيباً" له في الهرمية التراتبية للمجتمع التراتبي؟

في اعتقادي أن الحُكْم المميز للضمير لن يكون "ترتيباً اجتماعياً" للفرد، بل سيكون حكماً عليه "بالصدق" أو "الزيف". بمعنى أوضح: لن يحكم الضمير على الفرد بأنه "ممتاز" طبقياً أو عنصرياً أو تغلبياً أو حتى أخلاقياً، بل سيحكم عليه أنه "صادق" أو "زائف".

(11)

وهنا يطرح نفسه سؤال آخر: إن كان "الصدق" هو بغية الفرد الذي تخلص من المرجع الاستلابي وامتثل لحكم الضمير، أفلا نصل إلى متطلب خلاص فردي بحت؟ وكيف يمكن أن ينقلب هذا الفرد الذي نال "خلاص نفسه" (أي خلاصها من الاستلاب) إلى فرد مكافح في سبيل الصالح العام؟

المسلّمة التي أحل بها هذه المعضلة تقول: إن السعي في سبيل مثل أعلى يتجاوز رغائب الفرد الخاصة الأنانية هو سمة فطرية في الإنسان، فالإنسان بطبيعته فيه هذا الاستعداد الذي يصعب تعليله ليتجاوز ذاته، بل ليضحي بها عند اللزوم في سبيل مثل عليا. وإن كنا لا نستطيع تعليل هذا الاستعداد فإننا نستطيع على الأقل البرهان على وجوده من الوقائع المتكررة في كل زمان ومكان لبشر ضحوا براحتهم ومصالحهم وأحياناً بحياتهم في سبيل مثل أخلاقية عليا لا ترتبط بمصالحهم الخاصة.

ونرى هنا بسهولة أن هذا الفرد الذي يضحي بمصالحه الفردية الخاصة في سبيل مثل أعلى يتميز منطقياً بأنه ينطلق من "الضمير" لا من "الضمير الاستلابي"، لأن الصفة الأساسية لمتطلبات الأخير أنها تقدم إغراءات فردية (أو ما ندعوه اختصاراً في الحياة اليومية "مصالح")، وفي الأثر الإسلامي الشهير لا يعد شهيداً من قتل في المعركة وفي نيته أن ينال الشهرة بالشجاعة عند الناس!

شخصية الفتى الجديدة هذه، الصادقة، المتخلصة من الاستلاب (وقد لا تكون جديدة لأنني أؤمن بحالات من المناعة تجاه الاستلاب توجد عند أفراد محبوّين، وقد قلت سابقاً إن درجة الاستلاب تختلف على كل حال من فرد لآخر) ستجعل من الفتيان مجموعة لا تكافح في سبيل مصالح ذاتية ما، ولا تريد أن ترضي حَكَماً غير الضمير.

(12)

سأضرب الآن مثلاً على أهمية هذه الشخصية الصادقة مما كنت قديماً سميته "النقاش النهضوي" وهو نقيض "النقاش الانحطاطي".

"النهضة" و"الانحطاط" هي تعابير أوصّف بها "المجتمع في الحالة المناسبة" و"المجتمع في الحالة غير المناسبة"، وعن مصطلحي "المناسب" و"غير المناسب" سأتكلم لاحقاً.

في "النقاش النهضوي" يهدف المناقش الصادق للوصول إلى الحقيقة أو الوصول إلى حل للمعضلة التي هي موضع البحث، وفي سبيل ذلك هو لا يهدف إلى تحقيق أي "غاية استلابية"، أي لا يريد أن يحكم عليه الضمير الاستلابي بحكم تراتبي من نوع "إنه عالم" أو "إنه الأكثر معرفة" أو أيضاً: "إنه قوي يستطيع فرض رأي على الآخرين"! بل يريد أن يتوصل لما تدفعه إليه ذاته الحقيقية: تحقيق المعرفة أو حل المشكلة، وفي سبيل ذلك يساهم

في التفكير ويسمع باهتمام ما يقوله الآخرون ويتنازل عن رأيه بسهولة إن رأى أنه خطأ أو غير ملائم لحل المعضلة المطروحة، ويعترف بالخطأ بدون أن تستثار لديه أي "أزمة استلابية" (تنتج عن تقمصه حالة "الأدنى" طبقياً أو عنصرياً أو أخلاقياً أو تغلبياً) وهذه "الأزمة الاستلابية" لا تستثار لأن المرجع الاستلابي ممحو من جهازه النفسي (مدرسة التحليل النفسي تطلق على هذا الجهاز النفسي "الأنا").

"النقاش الانحطاطي" على العكس من ذلك: فيه تسيّر الفرد معايير "الضمير الاستلابي"، ويهدف الفرد فيه إلى الحصول على حكم تراتبي أعلى من المرجع الاستلابي، حتى لو كان ذلك يتعارض مع معرفة الحقيقة أو الحل الملائم للمعضلة المطروحة.

سنرى هنا كم يوفر على المجتمع من طاقة أن يتكون أفراده من "فتيان" يحركهم الضمير لا المرجع الاستلابي!

تتبدد في المجتمع التراتبي الذي بنيت نفسية الجموع فيه على أساس محاولة الانسجام مع متطلبات المرجع الاستلابي وأحكامه أو تتوجه في اتجاه خاطئ طاقات هائلة، بسبب مسعى الأفراد للتقليل من أهمية بعضهم ومنعهم من الإنجاز مثلاً، أو بسبب توجيه الجهود لا نحو ما هو "مناسب" للمهام الضرورية للمجتمع بل نحو ما "ينال اعترافاً" من المرجع الاستلابي، فالطالب مثلاً لا يهتم بفهم ما يتعلمه لذاته أو لخدمة أهداف المجتمع الملحة، بل يهتم بالمعلومات والتقنيات التي تجعله ينال درجة أعلى في الامتحان!

وإذا كانت صفة "التعاون" سائدة في أعمال "الفتيان" فإن صفات "التنافس" و"الصراع على المكانة" بل "الحسد" هي التي تسود ضحايا الاستلاب.

يمكن للقارئ بتأمل بسيط أن يرى بأي قوة يندفع مجتمعنا في الاتجاه المناسب لو سادت أفراده أخلاقيات "الشخصية الصادقة"، شخصية الفتى المسترشد بالضمير، وأن يرى على العكس كم هي هائلة تلك القوة الجبارة تدفع مجتمعنا في الاتجاه غير المناسب أو التي تبقيه في حالة المراوحة والركود بسبب عدم امتلاك الأفراد للضمير الذي يوجه للسلوك المناسب!

(13)

يخضع المستلب (تستعمل هذه الكلمة هنا دوماً بفتح اللام التي تلي التاء) إلى "ضمير استلابي" يقظ يجعله يراوح دوماً بين حالة انفعالية مؤلمة (هي التي أسميها "الأزمة الاستلابية") وحالة انفعالية سارّة (هي التي أسميها "العاطفة" وتعريفها عندي أنها انطلاق لدوافع استلابية مكبوتة من نوع الدوافع الطبقية والعنصرية إلى آخره..). في كل علاقة اجتماعية يبنيها المستلب يضع نفسه حيال الآخرين في صراع تراتبي: يكون فيه هو "الأعلى" أو "الأدنى"، فإن وجد نفسه في الحالة الأولى كان الانفعال الموجب الذي يسيطر عليه "عاطفة" وإن وجد نفسه في الحالة الثانية كان الانفعال السالب الذي يسيطر عليه هو "أزمة استلابية".

مثال على الحالة الأولى: السعادة التي تنتاب المستلب عند تحقق وضعية تجعله أعلى طبقياً من المحيطين به، وعلى الحالة الثانية: الحسد الذي ينتابه (وهو من أشكال "الأزمة الاستلابية") إن حقق واحد من أقرانه نجاحاً في عمل من أعمال الحياة لم يحققه هو.

"الفتى" (وهو في هذا النص هنا دوماً يشكل النقيض للمستلب، أي الشخص "الصادق" الذي يستهدي في أعماله بالضمير) على العكس لا تنتابه هذه الانفعالات السالبة أو الموجبة. هو يريد أن ينجح في أعماله لأنها تساهم في بناء المثال الاجتماعي الذي يؤمن به، ولذلك هو يريد أن ينجح الآخرون أيضاً إن كان نجاحهم يدعم هذا الهدف، ونتيجة ذلك أنه يحاول أن يسهّل نجاح الآخرين (لا أن يعرقله كما يحصل كثيراً في حالة المستلب!)، وهو يعتقد أن نجاح جاره هو نجاح له طالما أنه يخدم الهدف الذي يتجاوز مصالحه الذاتية.

وهذا الوضع النفسي الجديد يسهّل تسهيلاً كبيراً اكتساب المقدرة على العمل الجماعي، ويعلم القارئ كم هي هذه المقدرة محدودة عندنا! على أرضية هذا الوضع يتعلم الفرد كيف يعمل في مجموعة وكيف يساهم وينقد أخطاءه بدون أزمة استلابية، وكيف يقيّم إيجابياً الأفكار الصحيحة عند الآخرين أو ينقدها بحيث يكون في الحالين خالياً من الخضوع لتأثير دوافع استلابية، فهو لا ينقد للتهديم، ولا يفرح لأخطاء الآخرين، ولا يبتئس من انتقادهم بل يتعامل معه "بموضوعية" لا "بذاتية" كما اعتدنا أن نقول.

الفتى ينظر إلى ما يفعله أبناء بلده نظرته إلى من يبنون بيتاً سيسكن هو فيه معهم، فهو يرتاح إن أتقنوا العمل وصنعوا شيئاً يسر المرء أن يراه أو يستعمله! ولا ينظر إليهم نظرته إلى من يبنون بيتاً لأنفسهم سيستعملونه في التعالي عليه! وهو، بالأولى، لا يفكر حين يعمل أنه يبني بيتاً لنفسه ليمنع الناس من سكناه وليجعلهم يتحسرون على أنهم ليس عندهم مثله!

الحسد شعور غريب على الفتى مثل التكبر والتعالي، وهو لا يحس بنقص تجاه أبناء مجتمعه ولا بتفوق عليهم!

(14)

الموقف – الأساس الذي يقفه الفتى من مجتمعه هو "الالتزام". يمكنك أن تفهم "الالتزام" من موقف الأم تجاه أولادها، أو – إن شئت – من موقف الأخ تجاه إخوته. "تلتزم" الأم تجاه أولادها، أو الأخ تجاه إخوته، بالعمل لكي يحقق الملتزَم بهم أعلى درجة ممكنة من النجاح، وأن يتجاوزوا بأكبر قدر ممكن المصاعب التي تصادفهم في مساعيهم، على أنه في هذا لا يترك واجب إرشادهم إلى الطرق الملائمة، وصدهم بالتوعية عن الطرق المؤدية إلى الإخفاق في الوصول إلى الحالة المأمولة مادياً وأخلاقياً.

وفي الواقع لا تخلو الأم أو الأخ من مواقف استلابية تجاه هؤلاء الملتزم بهم (مع أننا ضربنا الأم والأخ مثلاً لأفضل حالة ممكنة في مجتمعنا القائم). وإن كان الأمر كذلك مع الأم والأخ فهو مع غيرهم أكثر وروداً!

يقف الفرد المستلب من أقرانه وزملائه وجيرانه موقف الداخل في صراع لتحديد المرتبة: أعلى – أدنى، وهو يسر "لنزولهم" ويساء "لصعودهم"، وينتظر أخطاءهم ولا يحاول منعهم من الخطأ إذن!

على العكس من هذا النموذج يريد الفتى أن يتعلم الصواب من الآخرين وأن يدلهم عليه إن عرفه! وهو يتمنى أن يصححوا أخطاءهم وغاية مناه أن لا يخطئوا أبداً!

لا "يستقيل" الفتى من التزامه إن رأى أن الآخرين "لا يستمعون إليه"، لأنه في الأصل لا يرى في "الاستماع إليه" مكافأة، وهو حين يجرّب أن يريهم ما قالت تجربته أنه صواب يفعل هذا انطلاقاً من شعوره بالواجب وليس انتظاراً لمكافأة (وهنا ترى فائدة المقارنة مع الأخ وأكثر منه الأم).

(15)

من الصفات المميزة للمستلَب أن لديه هواية ذميمة في رؤية أخطاء الناس في مجتمعه، هناك شيء "يريحه" إن برهن على أن هذا الفرد أو تلك المجموعة تخطئ، وقد يتوهم الناظر غير المدقق أن هذا من "النقد"، والنقد في الأصل شيء لا يذم! ولكننا إن نظرنا ملياً فسنرى أن هذا النقد لا يصدر عن فرد غيور على المصلحة العامة، بل يصدر عن فرد يريد أن يرضي دوافع استلابية لديه. هو يريد أن يحتقر الآخرين ليثبت لنفسه أنه أفضل منهم،

ولو نظرت بعمق لوجدت أنه يريد أن يخلّص نفسه من الشعور بالذنب الناتج عن قناعة خفية لديه بأنه بعيد عن الصدق في أقواله وأفعاله، فهو بنقد الآخرين ينقد نفسه "بطريقة آمنة" تنجيه من الأزمة الأخلاقية التي سيقع فيها لو وجه النقد لنفسه!

ولو نظرت فستجد أن الناس في مجتمعنا الحاضر تشيع فيهم هذه النزعة لتحقير الآخرين والتماس العلل فيهم، وحتى العربي الذي يقول "العرب جَرَب" لا يقبل منك أن تذكّره بأن هذا القول إن أخذ وفقاً لقواعد المنطق ومع الأخذ بعين الاعتبار أنه عربي يقود بصورة إلزامية إلى كونه هو نفسه "جَرَباً"!

هذا نقد زائف. هو لا يقود إلى تغيير بل يقود إلى إراحة الذات (مؤقتاً) من النقد عبر وضع المسؤولية على الآخرين.

الصفة الجوهرية للفتى أنه ترك الموقف النفسي الذي يمكن تسميته "تحميل المسؤولية" ليأخذ بصورة كاملة الموقف النفسي الذي يمكن تسميته "تحمّل المسؤولية"!

(16)

في الفقرة السابقة وصفت الموقف المستلب من الآخرين الذي يميل تحت تأثير دوافع نفسية استلابية قوية إلى التماس برهان على أن الآخرين مخطئون (أو أنهم لا نفع فيهم ولا يمكن إلا أن يخطئوا)، وعند حصول الفرد على "برهان" على ذلك ينال مكافأة من الضمير الاستلابي (الصورة المستبطنة في الجهاز النفسي للمرجع الاستلابي الخارجي) هي الرضا عن الذات، عاطفة تشبه الشماتة، وهي من حيث الجوهر النفسي شعور بإمكانية نبذ الذات الآثمة عبر إسقاطها على الآخرين.

لكن الفتى لا ينظر إلى مجتمعه هذه النظرة. المستلب بسبب هذا الدافع الاستلابي الغلاب لالتماس الخطأ في الناس لا يعود قادراً على رؤية جوانبهم الإيجابية القائمة بالفعل أو الكامنة التي يمكن دفعهم لإظهارها وتحويلها إلى جوانب مفعَّلة. أما الفتى فيرى المجتمع على حاله الواقعي الذي يتضمن الجوانب غير المناسبة والجوانب المناسبة المفعَّلة بالفعل أو الكامنة القابلة للتفعيل.

يرى الفتى أن الناس قابلة للخطأ والصواب، وأن كل فرد قادر لا على أن يكون خصماً أو عبئاً بل على أن يكون صديقاً ومساعداً على الفعل الإيجابي.

تسود في بلادنا نزعة تكون أحياناً خفية وأحياناً ظاهرة لكره البشر. تسود الشكوى من "الانفجار السكاني"، ونحن هنا لسنا بصدد مناقشة

جميع جوانب هذه المسألة بل علينا أن نرى أن النظرة المناسبة لهؤلاء البشر "الكثيرين" الموجودين في بلادنا هي أن نراهم مخلوقات فريدة عندها عقل وقدرة على الفعل، ويمكن لها إن اكتسبت الوعي المناسب أن تغيّر صورة مجتمعنا الحالية التي لا تسر غيوراً. هذا موقف نقيض للموقف الاستلابي الذي وصفناه قبل قليل، وهو يحوّل من سيصبح فتى من "كاره للبشر" وفقاً لتعبير مسرحية موليير إلى متفاعل إيجابي مع إخوته في الإنسانية وفي المجتمع!

(17)

الفتى ملتزم بمجتمعه، لا يفوته أن هذا المجتمع هو أبعد ما يكون عن الحال المناسبة المرجوة، ولكنه مثل الطبيب المخلص لا يترك معالجة مريض في حال الخطر حتى لو لم يكن هذا الأخير مهذباً معه. يتطهر الفتى تدريجياً من الدوافع الاستلابية التي تدفعه لاحتقار المجتمع (ليقنع نفسه أنه "أفضل" أو "أرقى" منه) أو تدفعه للغضب من المجتمع الذي قد يسيء به الظن أو يسيء معه الأدب!

ولكن الطبيب المخلص الحكيم هو الذي لا يوصله تعاطفه مع المريض وإشفاقه عليه إلى درجة انفعالية تمنعه من التفكير الواضح وتعكّر فيه صفاء الذهن الذي يمكّنه من وضع الخطط الأنسب للعلاج ومن تطبيقها بأكثر ما يمكن من الدقة والتركيز!

(18)

في الفقرة السابقة شبهت موقف الفتى من مجتمعه بموقف الطبيب من المريض، وعليّ هنا دون تأجيل أن أوضح المقصود بهذا التشبيه تماماً وأزيل سوء الفهم الذي يمكن أن ينشأ عند قراءة السطور السابقة.

لا توجد علاقة طبقية من أي نوع بين الفتى والمجتمع، والفتى لا يرى نفسه بحال من الأحوال "أفضل" أو "أرقى" من مجتمعه، بل هو لا يحكم على مجتمعه بأنه مجتمع "غير واع" أو حتى أن "وعيه سيء" ناهيك بأن يحكم عليه أنه "متخلف" (وهو حكم شائع بين المثقفين عندنا).

الفتى يحكم على وعي المجتمع (سأذكر لاحقاً أن "الوعي" في هذه الكتابة كلمة تعني المعرفة والممارسة معاً) بأنه "غير مناسب" لتحقيق الأهداف التي يجب على المجتمع أن يحققها للبقاء في وضع عالمي محيط محدد. من المحتمل مثلاً أن الفتى في وضع تاريخي آخر لن يمانع في أن تسود الأفراد نزعة للانعزال و"الدروشة" والاهتمام حصراً بالصلاة والصيام، لكن هذا الموقف في التموضع الراهن للمجتمعات قد يقود مجتمعنا إلى الاندثار! من هنا يأتي الوصف النسبي الذي لا يدعي لنفسه الصحة المطلقة في أي زمان ومكان الذي هو "الوعي المناسب".

على أن الفتى لا يرى نفسه في موقع "المعطي الحصري للوعي" ولا يرى بالمثل المجتمع في موقع "المتلقي الحصري للوعي"، لأن المجتمع بغناه

اللامنتهي بالخبرات والملكات والمواهب والهمم يتولى بدوره "توعية" الفتى وتعليمه وتصحيح "منظوره" "للوعي المناسب". إن وظيفة الفتيان هي البدء في عملية بطيئة عميقة يغيّر فيها المجتمع وعيه ويكتسب الوعي المناسب، وفي هذه الأثناء يربّي المجتمع الفتيان تماماً كما يساهم هؤلاء في تربية المجتمع.

(19)

"ينتمي" الفتيان إلى مجتمعهم. لا أعني بكلمة "الانتماء" مجرد النشوء في مجتمع، ولا حتى التعاطف المجرّد مع هذا المجتمع، بل أعني أن الفتيان "يعرفون" مجتمعهم، ويكافحون لتحقيق مصالح هذا المجتمع الأهم (في مجتمعنا الآن: المصالح التي يتوقف عليها وجود المجتمع نفسه!).

الفتى "يعرف" مجتمعه: يعرف لهجاته ويعرف مجموعاته الدينية والقومية والطبقية، ويعرف أزياءه ويعرف قواعد سلوكه، ويعرف ما يحزنه وما يسرّه، ما يثير فيه الشعور بالفخر وما يثير فيه الشعور بالعار، يعرف مخاوفه وآماله. "يستبطن" الفتى مجتمعه بمعنى هذه "المعرفة" العميقة التي تتضمن المقدرة على تقمّص صحيح لشخصية أفراد المجتمع والمقدرة على فهم داخلي لأفكارهم وانفعالاتهم.

لكن الفتى في هذا "الاستبطان" لا يتماهى مع المجتمع كما هو، لأنه يريد عمل نقلة داخلية في حالة هذا المجتمع: حالته الخارجية المادية وحالته

الداخلية: حالة وعيه وانحيازاته الانفعالية. وهذه النقلة لا تنبني على محاولة هدم المجتمع وإعادة بنائه من جديد (وهو المشروع الذي تولت نخب عربية تنفيذه في القرن العشرين)، بل تنبني على إعادة تركيب داخلية للمجتمع تحافظ على ثوابته القيمية الكبرى وكل ما يشكّل هويته المتميزة، لكنها تكفل مقدرته على الصمود في وجه التحدّي الوجودي الذي يواجهه. بهذا المعنى نعرّف الفتى بأنه "منتمٍ ذو وعي مناسب". هو "ابن مجتمعه"، يعرفه بعمق (أي: "يستبطنه")، ولكنه على دراية بالمركّبات التي يجب استبدالها في بنيته الداخلية لكي يصبح "كفئاً"، أي ممتلكاً للكفاءة اللازمة للبقاء وإثبات الذات والمساهمة في الصراع (أو المنافسة) بين القوى الكبرى المشكّلة للعالم المعاصر.

(20)

يتنمي الفتى إلى المجتمع بمعنيين إذن: بمعنى أنه "يستبطن" (أي هو "يعرف" المعلومات التي يعرفها الناس العاديون و"يحس" بالانفعالات التي ترافق تصوّراتهم عن العالم) وبمعنى أنه يدرك الجوانب التي تستلزم التغيير لتحقيق الهدف الذي يطرحه الواقع على المجتمع. الجانب الأول من الانتماء نلخّصه بالقول إن الفتى "يفهم" مجتمعه، والجانب الثاني يعني أن الفتى وإن "فهم" مجتمعه فهو لا يصادق على اختياراته بالضرورة ولا يوافق على توجّه انفعالاته. يستهدي الفتى في سلوكه بتصوّره للمجتمع كما

يجب أن يكون عليه بعد أن يتحوّل التحوّل الملائم، أي يستهدي بالهدف. تقدّم معرفة الفتى بالهدف والتجربة العقلية - النفسية التي جعلته يمحو المرجع الاستلابي ويحل محله الضمير كحَكَم وموجّه لسلوكه طاقة هائلة تنتج عن تركيز الجهود وعدم تبديدها في أفعال وردود أفعال غير ملائمة. معرفة الفتى "بالهدف" تجعله لا يتأثر بالانفعالات غير الملائمة التي يثيرها في الأفراد الوضع الراهن، وهي تكفل له أيضاً إمكانية الصمود في وجه ردود الفعل التي سيواجهها "سلوكه غير النموذجي".

أمثلة: ما دام الفتى يرى أن الانقسامات المناطقية والطائفية والإثنية (على أساس قومي ولغوي) تقود المجتمع إلى التفكّك والانحلال فهو طبعاً لا يمكن أن يساهم في سلوكيّاته بتشجيع هذا المسار التدميري وهذا واضح، ولكنّه أيضاً يقدّم في سلوكيّاته نموذجاً يختلف عن النموذج غير الملائم للسلوك الانقسامي (الذي نراه في أيّامنا هذه وقت كتابة هذه السطور - ٢ أيلول - سبتمبر ٢٠١٤)، ولا شكّ أن هذا سيسبّب له مضايقات ولكنه سيسبّب له أيضاً تأييداً مباشراً من القوى الاجتماعية المتضرّرة من الانقسام. وهو في جميع الأحوال لا يغريه المديح ولا يثنيه الذم إذ هو تخلّص من "المرجع الاستلابي" واهتدى بالضمير وحده.

(21)

في كتاب آخر ("نهضات مجهضة" – دار الفكر – دمشق ٢٠٠٨) عرضت لسيرة عبد الله النديم رحمه الله، ووصفته بأنه "نموذج خام للمثقف التأصيلي الفاعل". يستحق النديم عدّه رائداً ونموذجاً خاماً للمثقف التأصيلي الفاعل، لأنه كان "تأصيلياً" بمعناي الاصطلاحي، أي مدافعاً عن بقاء الهوية الحضارية المتميزة، وكان "فاعلاً" بمعنى أنه لم يكن يكتفي شأن "التأصيليين الصرفين" بالدفاع عن الهوية بل كان أيضاً يريد إجراء إصلاح داخلي ضمن هذه الهوية لتتمتع حضارتنا بالكفاءة في المغالبة والمنافسة الحضارية العالمية. كان للنديم موهبة فريدة هي أنه كان متقناً لكل ما يتعلق بمجتمعه من لهجات وأزياء وقواعد سلوك وله معرفة تامة بالشرائح التي يتكون منها هذا المجتمع، ولذلك كان يستطيع أن ينطق "بلغاته" بالمعنى الأعم لكلمة "لغة"، أي بما يشمل كل أنظمة الإشارة والبيان، يفهمها ويحكيها (وهو ما ساعده مساعدة قيمة في فترة التخفي بعد أن لاحقته سلطة الاحتلال الإنجليزي بعد أن هزمت ثورة عرابي التي كان من قادتها).

الفتى يجتهد ليمتلك هذه المقدرة، وقد رأى مفكر إيطالي هو "غرامشي" أن الطبقة العاملة لديها "مثقف عضوي" يعبر عن مصالحها. وفي اعتقادي أن غرامشي كانت تحد من منظوراته الفلسفة المادية التي كان يؤيدها. "الفتى" هو أكثر من يعبر عن المصالح المادية للمجتمع الأهلي، وبالتالي هو أكثر من مجرد "مثقف عضوي". إنه بحكم إجادته للغات المجتمع ومعرفته بأفراحه ومآسيه وبآماله وآلامه ينطق بلسان المجتمع ويدافع عن رؤاه، بهذا

المعنى هو يعبر عن المجتمع، وحيث أنه يرى التغييرات الداخلية الواجبة في البنية الاجتماعية فهويعمل على إجرائها، لا عبر القسر والتسلط بل عبر تقديم النموذج السلوكي الصالح قدوة ومثالاً. بسبب هذا "الوعي المناسب" الذي تقترن فيه المعرفة بالتطبيق يمكن القول إن الفتيان يمثلون تحول ما هو كامن في المجتمع من إمكانيات للتغيير المناسب إلى حالة متحققة.

كان النديم رحمه الله "النموذج الخام" لهذا النوع من الناطقين باسم المجتمع الذين سميتهم سابقاً "المثقفين التأصيليين الفاعلين". كان لا يزال في حالة "الخام" لأنه كان يمتلك الخواص الكبرى لهؤلاء ولكنه وقد تحققت فيه مواصفات الناطق بلسان المجتمع لم يكن يعي ذاته بهذه الصفة تمام الوعي. كان يهتدي بفطرة سليمة ومواهب خاصة، لكنه لم يفكر في طبيعة ما كان يقوله ويفعله، على حين أن الفتى يتميز بأنه يعي تمام الوعي مكانه في المجتمع ودوره. إنه الصيغة الناجزة "للمثقف التأصيلي الفاعل"، ولكن حيث أن عندي تحفظاً على وصف "المثقف" لارتباطه في الثقافة العربية الحديثة بتلك الشريحة التي احتكت بالثقافة الغربية وانبهرت بها وحاولت تحويل مجتمعها على صورة الغرب كما تمثلتها وفهمتها أقول: بهذا المعنى لا يشكل الفتى "مثقفاً" لأنه لا يريد تحويل مجتمعه على أساس تصور لثقافة أخرى، ينظر إليها على أنها "أعلى" أو "أرقى"، بل يريد تحويل مجتمعه تحويلاً داخلياً يستند إلى القيم والإمكانيات الموجودة في داخله للتغيير المناسب، وبحيث يحافظ على هويته مع تغير مناسب في بنيته الداخلية يجعله "كفئاً حضارياً" في العالم.

(22)

الفتى "يعيش" مجتمعه. إنها صيغة غير مألوفة لغوياً، لكني أعني بها أنه يتمثل مجتمعه ويفهمه من الداخل، يعرف تجاربه ويحس بانفعالاته ويتابع أفكاره، لكنه يتميز بالمقدرة على تحويل "الإحساس" إلى "وعي"، هو يستطيع أن "يفكر في أفكاره" و"يدرك أحاسيسه" وبالتالي هو "يفهم" من الداخل اتجاهات مجتمعه الفكرية والانفعالية ويقرر بقرار واع أن يتدخل في هذه الاتجاهات ليحاول أن يوجهها في الاتجاه الملائم للهدف الكبير الذي تطرحه تحديات المرحلة. كان يمكن أن تقول إن الفتى نوع من "المثقف الفاعل"، كما رأينا في أوصاف غرامشي، وتكون علاقة الفتى بالمجتمع الأهلي تشبه علاقة "المثقف العضوي" عند غرامشي بالطبقة العاملة، ولكن مفهوم "الفتى" في هذه الكراسة يناقض مفهوم "المثقف" كما رسخته الثقافة العربية الحديثة، إذ "المثقف" فيها شخص اختار أن يتبنى "الثقافة الحديثة" (أي الثقافة الغربية) وينفصل عن "الثقافة التقليدية"، أي "ثقافة المجتمع الأهلي"، وعلاقة المثقف بالمجتمع الأهلي هي علاقة تكبر واحتقار. يريد "المثقف" من المجتمع الأهلي أن ينسف نفسه ثم يعيد بناء الأحجار المتناثرة وفقاً لقواعد المعمار الغربي. لا يستطيع "المثقف" أن يتعاطف مع الأشكال التي يعبّر بها المجتمع الأهلي عن نفسه، إذ هو يعمل بآلية نفسية استلابية على مسخ صورتها لكي تلائم هدف استحقاقها للنبذ! "المثقف" يحرم مركبات البنية الاجتماعية الأهلية من الشرعية، ولا يريد أن يرى معناها، وغاية

ما يمكن أن يقول عنها ما قاله ياسين الحافظ عن المجتمع العربي: إنه "مفوَّت"، أي أنه تجاوزه التاريخ. إنه أصبح مفارقة تاريخية معكوسة إن شئت، فإن كانت المفارقة التاريخية Anachronism تعني نسبة ظاهرة معاصرة إلى تاريخ قديم لم تكن فيه بعد قد ظهرت فإن المفارقة التاريخية المعكوسة هي نسبة ظاهرة تنتمي إلى زمن مضى إلى "العصر" (وهي كلمة تعني "العصر الأوروبي الحاضر" إن أطلقت، وعلى أساسها يكون الشيء "متفقاً مع العصر" أو "لا يتوافق مع العصر" أو "مع روح العصر").

الفتى هو ابن المجتمع، الملتزم به، يحترمه ويحس آلامه ويقدر مزاياه ويرى معنى مركبات بنيته ومغزاها الأخلاقي، ولكنه انطلاقاً من الأخلاق نفسها يريد إجراء تغيير داخلي في هذه البنية يلائم الأهداف العملية التي هي الكفاءة في المنافسة العالمية، ويلائم أيضاً المنظومة الأخلاقية الشاملة التي قد تتناقض معها ممارسات الفرد أو الجماعة.

(23)

"الفتيان" لا يستحدثون من العدم فهم موجودون بأعداد تزيد عما نظنه. كم هو عدد الأذكياء المستوعبين لمجتمعهم والممتلكين لخصلة "المروءة" التي تدفعهم للوقوف إلى جانب المظلوم ضد الظالم والباذلين للمساعدة عندما تلزم؟ لكننا نريد أن يتحول حتى من لم تؤهله الظروف لتتطابق صفاته النفسية ووعيه مع صفات الفتى إلى أن يكون "فتى"! هذه الكراسة محاولة حوارية مع مجتمعنا تهدف إلى المساهمة في تشكيل وعي بضرورة هذا التحول.

(24)

كيف نميز الفتى من غيره؟ لم نقول عن هذا الشخص "إنه من الفتيان" ولا نقول عن غيره ذلك؟ لا يتميز الفتى عن غيره بزي خاص يرتديه ولا ببطاقة تنظيمية تنسبه إلى تنظيم معين، ولا يصبح فتى بعد أن يحوز على "شهادة موقعة ومختومة" من أحد!

الفتى يكون (أو يصبح) فتى إن حاز على وعي وسلوك محددين، أو لنقل: وعي يتجسد في سلوك.

في الفقرات التي مضت جربت أن أعرض تصوراً لخصائص نفسية جوهرية تميز في نظري الفتى وأن أصف موقع الفتى من مجتمعه وطبيعة علاقته به.

الآن جاء دور الكلام عن معنى "الوعي" كما يستخدم في هذه الكراسة.

كثيراً ما يستعمل مفهوم "الوعي" على أنه يعادل مفهوم "المعرفة"، وعلى هذا يكون "الواعي" هو "العارف" و"غير الواعي" هو "الجاهل".

على أن تجربة النضال التحرري في بلادنا قدمت مساهمات مهمة يجب أن نبني عليها (ونحن نحاول تجاوزها) في فهم مصطلح "الوعي".

عند الماركسيين يمتلك العامل "وعياً طبقياً" إن كان مدركاً لانتمائه إلى طبقة خاصة (هي الطبقة العاملة) لها مصالح خاصة تقف بالتناقض مع

مصلحة طبقة نقيضة هي الطبقة الرأسمالية، وإن كان يدرك أن المصلحة الأعم للطبقة العاملة تكمن في القضاء على النظام الرأسمالي وإحلال النظام الاشتراكي البديل محله. وعند "الاشتراكيين الديمقراطيين" الروس في مطلع القرن العشرين ظهر اتجاه يقول إن العامل من ظروفه الاقتصادية لوحدها لا يمكن أن يحصل إلا على "وعي تريديونيوني" (أي نقابي)، وهو وعي لا يتضمن إلا معرفة المصلحة الاقتصادية المحدودة بضرورة تكتل العمال نقابياً للدفاع عن مطالب تتضمن تحسين الأجور وشروط العمل ضمن النظام الرأسمالي نفسه. "الوعي الاشتراكي"، أي الوعي بالتناقض التاريخي بين مصلحة الطبقة العاملة ومصلحة الطبقة الرأسمالية، وبأن المهمة التاريخية الملقاة على عاتق الطبقة العاملة التي يجب عليها القيام بها إن أرادت السير وفق مقتضيات مصلحتها البعيدة هي قلب النظام الرأسمالي وبناء النظام البديل الذي تقوده الطبقة العاملة على طريق بناء نظام لا طبقات فيه.

لم يوضح لينين ولا كاوتسكي (في حدود ما قرأته، وقد قرأت للأول كثيراً جداً من كتاباته) كيف يتفق هذا الرأي مع الموقف الفلسفي المادي العام للماركسية الذي يقول إن "الوعي انعكاس للوضع الاجتماعي"، وعليه بالتالي أن ينبثق بحكم الطبيعة من الوضع الاجتماعي (وهو على ما يبدو ما كان رأي خصوم لينين في الحزب الذين سماهم "الاقتصاديين").

على أننا نرى هنا أن "الوعي" عند الماركسيين هو بطبيعته لا يمكن أن يكون موحداً بين طبقات المجتمع كلها فلكل طبقة وعيها الذي يناسب مصالحها أو بتعبير أدق: إن "الوعي" هو إدراك الطبقة لمصالحها البعيدة!

وبمفهوم "المصلحة" يعنون "المصلحة الاقتصادية". ولا أريد هنا الدخول في مناقشات حول الفروق بين الماركسيين في تفسيرهم لطبيعة العلاقة بين مصالح الطبقة وأفكارها.

"الوعي" هو أفكار تؤلف تصور الطبقة لوضعها الاجتماعي من جهة وتصورها لما يجب أن تفعله للدفاع عن مصالحها.

نرى في هذا التصور الماركسي لمعنى "الوعي" أنه يتضمن مركّبين: الأول: "معرفة نظرية" تولى منظرو الماركسية بدءاً بماركس وإنجلس إنتاجها، الثاني قناعة بتصور عن مجتمع بديل للمجتمع القائم يجب على المناضل الماركسي (العامل "الواعي" ومن انضم إليه من أفراد من الطبقات الأخرى) الكفاح لتحقيقه.

لا تقدم التجربة اليومية لوحدها هذا "الوعي"، ومن هنا أعتقد أن كاوتسكي ولينين كانا أكثر واقعية من خصومهما الذين ظنوا أن "الوعي الاشتراكي" يمكن أن تحصل عليه الطبقة العاملة من داخلها.

والنقطة التي يجب أن نتذكرها على كل حال هنا، والتي سنراها عند جميع اتجاهات دعاة التغيير الاجتماعي في بلادنا هي التالية: إن "الوعي" يتضمن أفكاراً و تصورات وسلوكاً لا يفرزه الواقع اليومي للأفراد بصورة تلقائية، وإن كان هذا الواقع اليومي يسهّل أو يصعّب تحول الفرد العادي إلى فرد "واع".

عند الاتجاه القومي (القومي العربي، أو القومي السوري، كمثالين للاتجاه القومي المتجاوز للحال الإقليمية للدولة التي تمخضت عن خروج الاستعمار في بلاد الشام) يأتي الوعي بالهوية (الانتماء إلى "أمة عربية" أو "أمة سورية") في تناقض أقل مع حالة الإدراك الفعلي للأفراد مما رأينا في حالة "الوعي الاشتراكي" في الماركسية، إذ انبنت النزعة القومية بتياريها على هوية للسكان يعرفونها ويعترفون بها (فقد كان سكان بلاد الشام في غالبيتهم في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي يعدون أنفسهم عرباً وسوريين). على حين كان من الصعب أن يعرّف السكان أنفسهم بأنهم منتمون إلى الطبقة العاملة أساساً وقبل أي انتماء آخر. والوصول إلى تبني التصور الاشتراكي عن المجتمع البديل كان أيضاً أصعب من تبني التصور القومي عن أمة (عربية أو سورية) ناهضة موحدة.

"الوعي القومي" تضمّن هذين البعدين: الإيمان بالانتماء إلى أمة واحدة (تتجاوز التقسيم الاستعماري المؤقت) والإيمان بضرورة تحقيق البديل

الذي هو دولة موحدة تتوحد تحت ظلها أجزاء الأمة المفرقة. والسلوك الذي يميز "الفرد الواعي" من منظور الفكر القومي هو أنه يرفض التجزئة والأفكار التي تقود إلى ترسيخها (فهو يكافح تحويل الانتماءات دون القومية إلى هوية سياسية مثل الانتماءات الطائفية أو القبلية).

الاتجاه الثالث الذي كان له دور مهم في المشرق العربي كان "المقاومة"، وظهر بشكله المنظّم المستمر في الستينات مع الثورة الفلسطينية، ثم توبع في لبنان منذ نهاية السبعينات مع "المقاومة الوطنية" ثم تجربة حزب الله. وفي هذه الكراسة لا نهتم بالتحليل السياسي المعتاد بل يهمنا أن نصف الوعي الذي رافق الحركات التحررية الكبرى في المشرق (اختصاراً للبحث لا إهمالاً للمغرب العربي الذي شهد أكبر حركة تحرر على الإطلاق وهي الثورة الجزائرية الكبرى ١٩٥٤ – ١٩٦٢).

إذا كانت الحركات القومية والاشتراكية اهتمت بتغيير أنظمة الحكم لتحقيق "المجتمع – الهدف" (مجتمع عربي توحده دولة عربية واحدة أو مجتمع اشتراكي تقوده سلطة اشتراكية) فإن حركات المقاومة اهتمت بتحرير الأرض من الاحتلال الغريب (وبالتحديد في الحالتين الفلسطينية واللبنانية: الاحتلال الصهيوني).

يكون الفرد واعياً عند المقاومين عندما يتبنى خيار المقاومة ويؤمن أن المقاومة المسلحة هي الحل الوحيد لتحرير الأرض.

خلافاً للاشتراكيين والقوميين لم تضع حركات المقاومة الوصول إلى السلطة على رأس أولوياتها (في الحالة الفلسطينية سعى إلى "السلطة" بالتحديد المجموعات التي لم تؤمن أو فقدت إيمانها بجدوى المقاومة، وبهذا المعنى لا تكون هذه المجموعات مشمولة بتعبير "حركات المقاومة").

ثمة معيار للوعي عند الاتجاه المقاوم: أن يؤمن الفرد بأن حمل السلاح هو الحل الوحيد! يمكن أن نقول بدءاً أن أهل الاتجاه المقاوم يؤمنون أن البندقية هي الطريق الوحيد لدحر الاحتلال، ولكننا نرى أنهم يجنحون للتقليل من شأن الأشكال الأخرى من أدوات الصراع في سبيل تغيير الوضع المهزوم الذي يعيشه مجتمعنا، وقد ضاق مالك بن نبي مرة ذرعاً بالمديح المفرط الذي كاله الثوري المخلص الكبير فرانتز فانون لحمل السلاح، إذ أن بن نبي غالباً رأى بحدسه أن هذا الإفراط في التأكيد على دور الكفاح المسلح في التغيير سيكون على حساب ما يراه هو من ضرورة إجراء تغييرات في البنية الحضارية تقود إلى محو قابلية المجتمع للاستعمار!

وقد وصل واحد من أهم رموز تيار المقاومة في عصرنا وهو حسن نصر الله إلى التأكيد منذ تجربة التصدي الناجح للعدوان الصهيوني عام ٢٠٠٦ أن الانتصار على الأبواب، وأدخل في أذهان جمهوره أنه بين عشية وضحاها يمكن أن تصدر قيادة المقاومة للمقاومين الأمر باحتلال الجليل!

هذا الشكل من "عبادة البندقية" كما يمكن أن نسميه سنراه بعد ذلك عند منظمات وجمهور لم يعبد البندقية لأنها تخلصه من الاحتلال الأجنبي

بل عبدها (هي والقنبلة والحزام الناسف) لأنها ستزيل "الحكومات الكافرة" وتقيم مكانها "الدولة الإسلامية التي تحكم بكتاب الله وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام"!

(25)

تطرح الظروف على المجتمع مهام عليه أن ينجزها إن كان يريد الحفاظ على نفسه في وضع عالمي يحكمه قانون الصراع والمنافسة (كما تدخل فيه عوامل أخرى مثل التكافل الإنساني بفضل نشاط جماعات من ذوي الضمير يجب ألا نهمل وجودهم وأهمية أفعالهم في مجال تعديل الطابع اللاإنساني للعلاقات الدولية ومحاولة وضعها على أسس أخرى).

هذه المهام تصوغ موضوعياً تصوراً "للمجتمع الهدف" أو "المجتمع البديل" الذي على أبناء مجتمع معين أن يعملوا على إجراء تغييرات داخلية في بنيته المادية وفي علاقاته الداخلية (أي في السلوك) ليتطابق المجتمع بعد تغيره مع هذا "المجتمع الهدف".

يستطيع كل فرد تقريباً أن يحس بقدر يقل من الوضوح أو يزيد بالجوانب التي تجعل مجتمعنا قابلاً للهزيمة في المواجهة مع القوى التي تعاديه وقابلاً أن يسيطر عليه ويمنع من أن يقرر مصيره بنفسه، ويحس بالتالي بقدر من الوضوح يقل أو يزيد بماهية التغييرات التي يجب أن يجريها المجتمع على نفسه إن أراد أن يغير هذه الحال إلى الحال البديلة التي تكفل للمجتمع

"الكفاءة" المطلوبة لكي يظل مستقلاً حراً قادراً على أن يشارك في بناء الحضارة الإنسانية من موقع المشارك الفاعل لا من موقع التابع المنفعل المحكوم من قبل قوى خارجية!

وأدعو الحالة النموذجية للوعي الأوضح للجوانب المسهلة لبقاء مجتمعنا في حالة "لا كفاءة"، وللجوانب البديلة التي يجب خلقها، وللتغيير المطلوب في السلوك الاجتماعي اللازم لسير المجتمع في طريق هذا التغيير "بالوعي المناسب" اختصاراً.

وأسمي السلوك الاجتماعي المطلوب لتحقيق هذا الهدف اختصاراً "بالسلوك المناسب".

(26)

هذا "الوعي المناسب" لا يقف بالضرورة في تناقض مع ألوان الوعي التي عرفتها أمتنا في القرن العشرين، ولكنه يستخلص من هذه التجارب العبر ليسير بالمشروع النهضوي الكبير الذي لا زلت أرى أن تنفيذه هو الواجب على مجتمعنا إن كان يريد أن يغير حالة "اللاكفاءة" في مجالي المنافسة الحضارية (أي المشاركة الفاعلة في بناء الحضارة المعاصرة) والمغالبة (أي رد عدوان من يريد استلحاق مجتمعنا وحرمانه من حق تقرير المصير أو حتى يريد تفكيكه وتدميره).

هذا المشروع النهضوي الكبير كانت أمتنا إجمالاً تعرفه وتتوق إلى تحقيقه منذ مطلع القرن العشرين (بعد أن وضع بصورته الواضحة من قبل مفكرين من نوع جمال الدين الأفغاني وتلاميذه ومتابعي أفكاره ومعدليها في اتجاهات تتناسب مع التجربة).

هذا "الوعي المناسب" يستبطن فكرة توحيد الأمة على قلب رجل واحد والتخلص من عوامل التجزئة والتفرقة، وهو لا يعارض أهداف "الوعي المقاوم" بل يريد تكميله وتوسيع أفقه: إن مقاومة الفعل العدواني الخارجي لكي تكون ناجحة يجب أن تتضمن تغييراً في البنية الحضارية يلائم الوصول إلى هدف "الكفاءة" في مجالي المنافسة الحضارية والمقدرة على الفوز في "المغالبة".

بوصف "المناسب" تجنبت أي إطلاق، فلم أستعمل صفات مثل "الصحيح"، بل ربطت الوعي بالهدف فهو وعي "مناسب" للهدف الذي أوضحته آنفاً.

ما أسميته "الوعي المناسب" يجب أن ينتج "السلوك المناسب".

"السلوك المناسب" هو السلوك الذي يخلق وقائع موضوعية تقود في تراكمها إلى لحظة ينبثق عندها "المجتمع الهدف". وإذا عرّفنا "النهضة" بأنها مسيرة الفاعلين (نسميهم في هذه الكراسة "الفتيان") في اتجاه تحقيق "المجتمع – الهدف"، فإن "الوعي المناسب" يمكن أن نسميه "الوعي النهضوي"، و"السلوك المناسب" يمكن أن نسميه "السلوك النهضوي".

(27)

لأسباب عملية أفضل استعمال تعبيري "الوعي المناسب" و"السلوك المناسب" لكي يبقى في الذهن أنهما مرتبطان بالوصول إلى هدف محدد هما مناسبان له، في المقابل إن إطلاق وصف تقريظي مثل "السلوك المثالي" أو "السلوك النموذجي" (وما يعادلهما: "الوعي المثالي" و"الوعي النموذجي") وأشباه هذه الأوصاف يتيح المجال للالتباس مع أنماط الوعي والسلوك التي تمدحها شرائح في مجتمعنا بصورة مطلقة ودون ربطها بهذا الهدف العملي، وبعضها قد نراه (إن حكمنا على نتائجه العملية) لا يقود إلى "المجتمع – الهدف" الذي نراه الهدف الذي تطرحه الظروف الموضوعية على مجتمعنا. ويمكن القول إن طبيعة الوعي والسلوك إلى حد ما خاضعان للقرار الحر للفرد، والفرد يمكن أن يتبنى هذا الوعي أو ذاك وهذا السلوك أو ذاك.

(28)

ذكرت في فقرة سابقة أن الفتيان لهم صفة أساسية هي الالتزام بالمجتمع، يعتقد الواحد منهم أن مصير المجتمع كله متوقف على سلوك كل فرد فيه، وأن الاتجاه الذي يتوجه فيه المجتمع هو محصلة لفعل قوى من أهمها تلك القوة التي تنتج عن جملة تأثير سلوكيات الأفراد في الحالة الاجتماعية.

الفتى لديه إذن شعور عال بالمسؤولية، ولا يمكن أن نصف بالفتى ذلك الفرد الذي ليس لديه هذا الشعور بالمسؤولية وأبعد منه في استحقاق هذا الوصف من لا يبالي في أعماله بمصير المجتمع (ونقول عادة عن مثله: "لا يبالي بالمصلحة العامة").

وينعكس هذا الشعور العالي بالمسؤولية في السلوك. يعلم الفتى نفسه أن لا يخضع سلوكه لدوافع تتناقض مع متطلبات "الوعي المناسب، والحارس النفسي الذي يدفع الفتى إلى السلوك المناسب ويرده عن السلوك غير المناسب هو الذي أسميناه "الضمير".

وفي فقرات سابقة جربت أن أصف أثر "الدوافع الاستلابية" التي تقود الفرد إلى سلوك يمكن أن نصفه بالوصف التقويمي "السلوك الانحطاطي" إن عرّفنا "الانحطاط" بأنه حالة المجتمع التي تجعله "غير كفء" في المنافسة الحضارية أو المغالبة، هذا "السلوك الانحطاطي" يمكن أن يكون في الحالة الراهنة لمجتمعنا "سلوكاً عفوياً"، وعلى أني لا أقول أبداً إن كل "سلوك عفوي" لأبناء مجتمعنا الحاضر هو "سلوك انحطاطي" لأن مركّبات كثيرة تتدخل في تكوين الوعي الحاضر، وبعض هذه المركّبات هي أيضاً مركّبات لما أسميه "الوعي المناسب" وعنها ينتج "سلوك مناسب"!

نتكلم عن "الوعي المناسب" على أنه هو الوعي الذي يحوز عليه الفرد حين تزول كل مركّبات "الوعي غير المناسب" (والأخير قد نسميه بعد تعريفه

"الوعي الانحطاطي") وبالتالي يصبح صاحب "الوعي المناسب" ذا سلوك مناسب يتحول في أعلى حالاته إلى سلوك عفوي.

وابن مجتمعنا الذي يسافر أو يهاجر إلى مجتمعات أخرى سيلاحظ فرقاً في السلوك بين ما هو معتاد في مجتمعه وبين هذا المجتمع الغريب، وسيرى أن هذه المنظومة السلوكية الجديدة التي تجعل أفراد هذا المجتمع الجديد يسلكون سلوكيات مختلفة عن سلوكياتنا في أوضاع معينة يتبناها بعض أفراد المجتمع عن تبصر بمعناها وأثرها على المجتمع كله، بينما يتبناها آخرون بحكم العادة. ولا شك أننا نتكلم عن "روح المسؤولية" حين يكون الفرد واعياً بمعنى سلوكه الاجتماعي، وهذا ما نطلبه أساساً من "الرواد" الذين يبدؤون حركة اجتماعية للتغيير المناسب، وهؤلاء يمتازون لا بأن لديهم "وعياً مناسباً" و"سلوكاً مناسباً" فقط، بل بأنهم يستطيعون شرح ما يفعلونه وإيضاح آثاره وتعليل اختلافهم عن الوعي والسلوك السائدين تعليلاً عملياً لا يكتفي بالاستناد إلى جمل بلاغية (وهو ما نحن معتادون عليه).

لا يقول لك "الفتى" مثلاً: "أنا أؤدي عملي بإتقان لأن هذا ما تتطلبه مني الأخلاق القويمة، ولهذا لا أقوم بعملي كيفما كان و"رفعاً للعتب"، حتى لو كان الإتقان مفقوداً"، بل يوضح لك ما هو أثر إتقان العمل على المجتمع لو أصبح سلوكاً سائداً، وما هو على العكس أثر اللامبالاة بالإتقان إن كانت هي السلوك السائد، ولماذا يعد إتقان العمل "سلوكاً مناسباً" (بإظهار

تأثيره في تقريب مجتمعنا من "المجتمع الهدف") ولماذا يعد الإهمال في العمل واللامبالاة "سلوكاً غير مناسب"، أو بالاصطلاح "سلوكاً انحطاطياً" (بإظهار تأثير تحوله إلى سلوك سائد، أو كونه سلوكاً سائداً، على إبعاد مجتمعنا عن "المجتمع – الهدف" وزيادة تقريبه من حالة "المجتمع غير الكفء").

(29)

هذا الشعور بالمسؤولية مهم خصوصاً في مرحلة تحول الفرد إلى "فتى" ففي هذه المرحلة يربّي الفتى "الضمير" ويجاهد نفسه الجهاد الأكبر (إن أردنا اقتباس مصطلح الحديث الشريف) ليتخلص من مركّبات "الوعي غير المناسب" وما تدفع إليه من "سلوك غير مناسب"، ويحل محلها مركّبات الوعي المناسب التي تتموضع (أي تتجسد موضوعياً وخارجياً) على شكل سلوك مناسب له منتجات ملموسة تستطيع أن تتراكم وتستطيع أن تشكل نموذجاً يقتدى به.

إنه جهاد أكبر لأن "الدوافع الاستلابية" قوية وهي تغوي الفرد بسلوكيات ترضي هذه الدوافع، و"تشفي غليله". بكلمة "غليله" أعنى دوافعه التي أسميها اصطلاحاً "دوافع انحطاطية" (وهي الدوافع التي تقود الفرد إلى "سلوك غير مناسب" سميته اصطلاحاً "سلوكاً انحطاطياً").

حين يستفزك جارك بسلوك جلف، أو "يعتدي أولاده على أولادك"، فإن الدافع الانحطاطي هنا (في الاستعمالات اللاحقة لهذا المصطلح سأكتبه بدون أهلة إلا حيث تكون الأهلة ضرورية ومثله مصطلحات "المجتمع – الهدف"، "الوعي المناسب"، "السلوك المناسب"، "الوعي غير المناسب"، "السلوك غير المناسب"، "النهضة"، "الانحطاط"، ودوماً أرجو ملاحظة أنها مصطلحات مرتبطة بهدف عملي، ولا يقصد منها الاستناد إلى قيم مطلقة) سيقول لك: "اضربه" أو "عامله بالمثل" أو "أره قيمته" بينما ستخاطبك روح المسؤولية وتقول لك: "إن العلاقات العدائية بين الجيران تساهم في ابتعاد مجتمعنا عن "المجتمع – الهدف"! ولذلك، بدلاً من السلوك العفوي هنا الذي سيقود إلى حروب صغيرة تجعل من المستحيل لاحقاً بناء أي علاقة تعاون بناءة مع الجار ستسلك سلوكاً مسؤولاً تكافح فيه دوافعك الانحطاطية، وتسلك السلوك الذي لا يبدو مغرياً!

في هذه المرحلة إذن يكافح الفرد السلوك العفوي حيث يكون ذلك لازماً، ويكون الهدف النهائي لتحول الشخصية أن يصبح السلوك المناسب هو نفسه السلوك العفوي الجديد.

(30)

إن قلنا "إن الفتى يتمتع بروح المسؤولية"، فهذا يتضمن أن عنده مقدرة كبيرة على مراقبة ذاته والتحكم في ردود أفعالها، وكما نرى فهذا معادل لقولنا: "إن الفتى يتمتع بالوعي"، إذ من خواص من ندعوهم "غير واعين" أنهم يتصرفون بدون تفكير في معاني تصرفاتهم وعواقبها البعيدة. إنهم "عفويون" بمعنى "العفوية" السلبي الذي هو نقيض معنى "الوعي"، وقد رأينا في فقرة سابقة أن نقاشاً دار بين صفوف أهل الحركة الفكرية السياسية الكبيرة التي شغلت العالم في القرن العشرين وهي الماركسية، وهؤلاء هم من أكثر من واجهوا مسألة تحويل الإنسان من "فرد عفوي" إلى "فرد واع".

ولكن هذه العفوية لا تذم إلا إن صار المجتمع في حال "المجتمع غير الكفء"، وفي هذه الحالة يكون السلوك التلقائي للأفراد سلوكاً غير مناسب، لأنه صاغه هذا المجتمع غير الكفء وهو بدوره يعود فيصوغه من جديد. عند ذلك يصبح عنصر الوعي المناسب ضرورياً وعلى أساسه يراقب الفرد نفسه ويسلك وفقاً لمقتضيات الوعي لا لمقتضيات "الدوافع الاستلابية" التي تبني المجتمع القائم بعد أن بناها.

ولكن هذا العمل يهدف في النهاية إلى بناء عفوية جديدة مناسبة! لنقل إن عرّفنا "النهضة" ونقيضها "الانحطاط" بأنهما على التوالي "السلوك الذي ينتج عنه تحول المجتمع إلى حالة المجتمع الكفء" و"السلوك الذي

ينتج عنه ترسيخ حالة المجتمع غير الكفء أو زيادة عدم كفاءته" إن السلوك المناسب يبدأ بوعي وقصدية عالية وتفكير في الصغير والكبير من مفردات هذا السلوك التي يتركب منها ولكنه يؤول إلى سلوك مناسب تلقائي عندما يتعود الفرد عليه، وعندما ينبني المجتمع الكفء فإنه يكون هو السلوك العفوي لأعضائه.

(31)

السلوك المناسب في مرحلته الأولى، مرحلة السلوك الواعي ذي القصدية العالية الدقيقة ينبني على مقدرة عالية على النقد الذاتي. الفتى هو فرد قادر على النقد، وهو قادر على النقد الذاتي خصوصاً.

"النقد" في المجتمع غير الكفء نادر إن عرّفناه بأنه توصيف موضوعي لعدم مناسبة مركبات معينة في البنية الاجتماعية لأداء وظيفة مطلوبة، ذلك أن النقد هو نفسه سلوك، و"النقد" كمصطلح نقصره هنا على السلوك المناسب ونسمي ما يطلق عليه وصف النقد من سلوكيات المجتمع غير الكفء العفوية الاسم الشامي "النق".

ينطلق المرء في حالة النقد من رؤية واعية للظواهر الاجتماعية الموجودة: يحكم عليها أحكاماً إيجابية (أنها يجب أن تظل قائمة وتعزّز وتسانَد) أو سلبية (أنها يجب أن تزول وتحل محلها بدائل مناسبة للمجتمع – الهدف).

في أحكامه يكون الناقد منسجماً: لا يحكم على الظاهرة بحسب المزاج أو للنكاية بأحد مما يجعله يحكم بحكم نقيض بمجرد تغير المزاج أو تغير من يريد مضايقته أو النكاية به!

في الحالة التي أسميتها بالاسم الشامي "النق" (وهي كلمة يختلف معناها في الشام عن معناها في مصر) لا يحكم الفرد على الظاهرة إيجاباً أو سلباً انطلاقاً من معايير ثابتة مستندة إلى رؤية واضحة لها ولعواقبها بل يحكم عليها إرضاء لمزاج أو لإحداث تأثير في الآخرين. ولذلك لا يكون حكمه منسجماً فهو قد يذم اليوم ما مدحه بالأمس وقد يعود غداً من جديد لمدحه وهكذا..

وكثيراً ما يرتبط "النق" بذلك السلوك غير المناسب (أو لنسمه اصطلاحاً بالسلوك الانحطاطي) الذي هو الميل لتحميل الغير المسؤولية عن المشاكل التي تعترض الفرد والهروب من تحمّلها! على حين يرى صاحب الوعي المناسب نفسه مسؤولاً عن حل هذه المشاكل ولا يكتفي بلعنها وتحميل أحد آخر المسؤولية عنها (مثلاً: الاستعمار والحكومات مسؤولان بالفعل عن مشاكلنا جزئياً لكن الوعي المناسب يقول إن حل هذه المشاكل يقع على عاتقنا وإننا نساهم في استمرار هذه المشاكل إن اكتفينا بلعن الاستعمار والحكومات).

ينطبق على الدعوة إلى السلوك المناسب هذا القول الحكيم: "بدلاً من أن تلعن الظلام أشعل شمعة"!

النقد الذاتي هو صورة هامة من صور السلوك المناسب، بالنقد الذاتي نراجع سلوكنا (والوعي الذي يكون السلوك هو التعبير الموضوعي الخارجي عنه) ونرى ما هو غير الملائم فيه ونقرّر تغييره. لكن النقد الذاتي أيضاً قد يكون زائفاً إن لم يكن موضوعياً. ليس من النقد الذاتي مثلاً أن يندب المرء الحظ أو يحمّل نفسه المسؤولية عن شيء لم يكن هو مسؤولاً عنه (وهي حالات نفسية شائعة من العدوانية تجاه الذات) أو يعتقد أنه مثلاً "لا يصلح لشيء".

ليست السوداوية نقداً ذاتياً! وهي تقود إلى سلوك غير مناسب أو تعرقل بصورة خطيرة السلوك المناسب، وهي لا تعبر بحال من الأحوال عن وعي نهضوي كما عرّفناه بل هي مما يكرّس الانحطاط ويعزّزه.

وهذا ينطبق على النقد الذاتي الفردي كما ينطبق على النقد الذاتي الجماعي. ليس من النقد الذاتي في شيء التشهير التعميمي بالجماعة أو الأمة ووصفها مثلاً أنها "لا فائدة منها"، ومن هذا النوع المذموم العنصرية تجاه الذات (وهي شكل ضار جداً من أشكال "الاستلاب العنصري") كقول بعضنا "العرب جرب"، ومن ذلك أشكال زائفة من النقد "الفكراني" الذي كثيراً ما يكون انعكاساً للنتاجات العنصرية الغربية عن العرب والمسلمين

كنقد المستشرقين الزائف للإسلام أو الثقافة الإسلامية، والزعم أن ثقافتنا بحد ذاتها تدفعنا إلى "التخلف"، وأنه ما من حل (إن كان هناك حل) إلا أن ننسلخ من جلدنا ونقضي بأنفسنا على كل ما عندنا من خبرة موروثة ونتخلص من ذاتنا الحقيقية لنندمج بذات أخرى غريبة تماماً. إن هذه الأشكال العنصرية الذاتية يمكن بدلاً من "النقد الذاتي" أن ندعوها "النق الذاتي"! (عن "الفكرانية" أتكلم لاحقاً).

أما النقد الذاتي فهو يسير مساراً آخر تماماً: إنه يرى بوعي ما هي المكوّنات الاجتماعية عندنا التي تجعل مجتمعنا في حالته القائمة: حالة "المجتمع غير الكفء"، وهو يحدد بدقة ما هي المكوّنات البديلة التي يجب أن تنشأ ليسير مجتمعنا باتجاه الهدف المنشود.

(32)

مع أن بعض قدماء المسيّسين عندنا (من الاتجاه القومي العربي مثلاً وبعض قدماء الإسلامانيين) مارسوا شيئاً من النقد الذاتي، وهو أمر يجب أن نثني عليه، إلا أن النقد الذاتي لا يزال عندنا في حالة غير مُرْضية (بضم الميم).

وثمة حالة غير صحية من الهجوم غير المحق على الذات تخص بعض المتراجعين عن اتجاهاتهم السياسية التي كانوا فيها في مرحلة سابقة. جلد

الذات هذا وجدناه مثلاً عند وطنيين تحولوا إلى تأييد سياسة "اللبراليين الجدد" في الغرب، وهنا نجد هؤلاء يحكمون مثلاً على مجمل سياسات "الحركة الوطنية اللبنانية" في السبعينات بأنها كانت خطأ صرفاً، مسلّمين لخصومهم بهذا بأنهم كانوا على صواب تام! وهذا الهجوم "المازوشي" (إن شئنا استعمال كلمة ترد في بعض أدبيات التحليل النفسي الغربي) على الذات يتطابق مع هجوم بعض المتأثرين بالمناخ الذي جلبته الثورات العربية التي بدأت عام 2011 على كل التجربة التي مر بها العرب بعد انتهاء الاحتلال العسكري الاستعماري المباشر وظهور "الدول الوطنية المستقلة".

يلطخ هؤلاء بالسواد مجمل التجربة السورية منذ وحدة 1958 ومجمل التجربة المصرية منذ ثورة 1953 ومجمل التجربة العراقية منذ ثورة 1958 (وربما مجمل تجربة الجزائر المستقلة أيضاً منذ 1962).

يشبه حال هؤلاء حال السوداوي الذي لا يرى في كل ما فعله في حياته إلا الخطأ وينسب إلى نفسه بالتالي انعدام الكفاءة المطلق وقد يرى أنه بالتعبير الشائع "شخص فاشل"، مع فارق بسيط أن هجوم أولئك هو على غيرهم من قوى سياسية حكمت أو أشخاص من السلطة بينما يهاجم السوداوي نفسه.

من الناحية الموضوعية كلا الشكلين من النقد الزائف ضار، وهو ينتمي إلى نطاق السلوك غير المناسب.

لا يمكن لأحد أن يعيش بدون أخطاء، والأخطاء بحد ذاتها لا تدل على عيب خلقي لا يمكن إصلاحه في الفرد أو المجتمع، والنظر النهضوي إلى الأخطاء يجب أن يكون من جانبين: الجانب الأول سالب وهو أنها ترينا الطرق غير الملائمة للوصول إلى هدف معيّن، أما الجانب الثاني فهو موجب: إن الخطأ قد زاد في خبرتنا وأعطانا معلومات لم نكن نعرفها عن خواص المكونات الموضوعية للواقع التي كنا نجرب أن نتعامل معها ونغيّر فيها بما يتوافق مع هدفنا! تماماً كما أن خطأ الحرفي يعطيه معلومات عن خواص المواد وسلوكها!

وفي المقابل، وفي هذا المزاج السوداوي، يُغَض النظر عن الجوانب الإيجابية الملائمة للهدف التي تضمنتها التجربة!

لم يكن كل ما جرى في مصر منذ 1953 أو سوريا منذ 1958 خطأً بل ثمة أشياء كثيرة مناسبة يمكن البناء عليها! (وبعضها جرى التفريط به، وباستغلال مقصود لهذا المزاج الانحطاطي الذي كان في خلفية هذا النقد الزائف أو "النق"، ومن ذلك مثلاً تجربة القطاع العام الصناعي في مصر والجزائر).

لا أقصد هنا طبعاً إثارة نقاش حول هذه الأمثلة (مما نحن متعودون في الساحة العربية أن نثيره ونضيع الوقت في جدال عقيم)، بل أقصد إيضاح مبدأ عام في النقد (أي النقد الحقيقي بما هو سلوك مناسب):

علينا أن نحكم على تجاربنا الفردية والجماعية بمنظار موضوعي: ما هي الجوانب التي كانت تلائم الهدف (السير باتجاه المجتمع – الهدف) وما هي الجوانب التي كانت تناقض هذا الهدف؟ وسنجد هنا من جديد صفة نفسية لصاحب السلوك المناسب (الذي نسميه في هذه الكرّاسة "الفتى"): إنه قد تخلص من ذلك الدافع الاستلابي الذي يرى في نجاح الآخر انتقاصاً من قيمة الذات. حتى لو كان الآخر خصماً سياسياً أو فكرياً علينا أن نقر بالأشياء الإيجابية التي فعلها أو فعلت تحت إدارته! ليس كل ما نفعله صحيحاً وليس كل ما يفعله خصمنا خطأ! وأكثر من ذلك: علينا أن لا نيأس من جميع المنتمين إلى الاتجاهات السياسية والفكرية الخصمة ونحكم عليهم بأنهم لا يمكن أن يعاونونا في شيء من محاولاتنا في سبيل النهضة! وقد رفع مرة الشيخ رشيد رضا شعاراً وتبناه الأستاذ حسن البنا بعده وليت العمل استمر عليه حتى النهاية: "نتعاون فيما اتفقنا فيه ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا عليه"!

(33)

المرجع – الأساس الذي يستند إليه الحكم على المواضيع والأحداث والسلوكيات هو تصور "المجتمع – الهدف" عند الأفراد، والنقد يستند إليه وعلى أساسه تعطى قيم إيجابية أو سلبية للمواضيع التي يتناولها النقد. والأمثلة على ذلك واضحة ولا تحتاج إلى شرح كثير، فقيام حكومة

ببيع القطاع العام يحكم عليه الاشتراكيون حكماً سلبياً بينما يحكم عليه اللبراليون حكماً إيجابياً، وقد يحكم من لم يكن لبرالياً عليه حكماً إيجابياً من باب النكاية بالاشتراكيين إن كان من أعدائهم! وتحريم بيع الخمر في بلدية لبنانية حالية يرحب به بعض المتدينين ويدينه أنصار الحرية الشخصية، وقد يتخذ آخرون واحداً من الموقفين استناداً لاعتبارات أخرى لو تأملت فيها لوجدتها كلها تعود إلى تصور هؤلاء لما يجب أن يكون عليه المجتمع، أي لما سميناه "المجتمع – الهدف". والنقد الذاتي بما هو نوع من أنواع النقد يتبع هذه القاعدة أيضاً إن كان يخص السلوك المؤثّر في المجتمع، فاللبرالي ينقد نفسه لأنه لا يعطي زوجته الحرية الكافية، بينما قد ينقدها متديّن محدد لأنه لم يحد من حرية زوجته بالقدر اللازم! وحول موضوع القيم لنا عودة لاحقة.

وبمعرفة هذه الخلفية للنقد تستطيع أن ترى أن النقد هو شكل من أشكال صراع "البرامج" الفكرية (أي تصوّرات الاتجاهات الفكرية – السياسية لما يجب أن يكون عليه المجتمع وبالتالي لاتجاهات التغيير التي يجب انتهاجها).

وتبنّي واحد من هذه الاتجاهات الفكرية هو إلى حد معين خاضع لحرية الاختيار، فلا توجد حتمية صارمة تجعل فرداً أو شريحة اجتماعية تتبنى اتجاهاً معيناً، وإن كان هذا لا ينفي بحال وجود عوامل ترجّح خياراً معيّناً على غيره عند فرد أو جماعة محددة.

والفاعل الاجتماعي المنشود الذي نسميه في هذه الكرّاسة بالفتى هو أيضاً صاحب اختيار محدد لما يراه "المجتمع – الهدف" الذي على المجتمع أن يسير باتجاهه إن أراد أن يكون كفئاً في المنافسة التغالبية والحضارية بين مجتمعات العالم. على أن الفتى عليه أن يتوقع أن تصوره للمجتمع – الهدف سيكون موضع منافسة ومناقضة من تيارات فكرية - سياسية.

ما الذي يميّز الفتى إن وجد نفسه إزاء "خصوم" يريدون السير بالمجتمع في اتجاهات غير مناسبة للهدف الذي يراه هو الهدف الذي على المجتمع أن يسير عليه؟ أعتقد أن ما يميّزه هو الموقف السلمي. لقد أثبت مجتمعنا الحالي أنه حافل بإمكانيات الصراع الداخلي الدموي، وقد سالت الدماء أنهاراً بالفعل في البلاد التي كان مالك بن نبي رحمه الله يسميها "محور طنجة – جاكرتا"، وهذا هو حالها المأساوي وقت كتابة هذه السطور(الحادي عشر من أيلول – سبتمبر عام 2014). أعتقد أن اتخاذ موقف سلمي في الصراعات الداخلية والرفض المطلق للانجرار إلى العنف هو السمة الأساسية لسلوك الفتيان تجاه من يخاصم موقفهم الاجتماعي، بل إن سمة جوهرية من سمات "المجتمع – الهدف" في اعتقادي أنه مجتمع تحل فيه النزاعات الداخلية بصورة سلمية.

الفتيان يقنعون الآخرين بصحة توجهاتهم لا عبر الجدال العقيم، بل عبر عمل ما يرونه صحيحاً وترك الآخرين يرون نتائجه وجدارته بالتقليد والاقتداء!

(34)

التفكير في التغيير عندنا كان في معظم الحالات يتناول موضوع التغيير في السلطة (الضغط عليها لعمل شيء أو الامتناع عن عمل شيء) أو تغيير السلطة (إحلال سلطة جديدة "أفضل" محل السلطة القائمة). السلطة ينظر إليها أحياناً كثيرة على أنها مصدر ما هو قائم بخيره وشرّه، ولإحداث شيء أو إزالة شيء لا بد من أن تقوم به السلطة. "وثنية السلطة" هذه يمكن أن يقال الكثير عن أسباب نشوئها وهيمنتها الكبيرة على تفكير شعبنا بمختلف شرائحه بما في ذلك شريحة المهتمين بالشأن العام. علينا أن نذكر أن الفكر العربي في العصر الحديث لم يكن دوماً على هذا الرأي، فقد افتتح التفكير "النهضوي" على يد جمال الدين الأفغاني بفكرة جديدة هي البدء في نهوض حضاري يستند إلى تغيير في فهم الإسلام، التغيير إذن في هذه المدرسة كان يجد رافعته في تغيير التفكير النظري، في تغيير فهم العقيدة الإسلامية، استناداً إلى فرضية (مضمرة أو ظاهرة) تقول إن الهزيمة في المغالبة الحضارية مع الغرب نتجت عن "الفهم الخطأ للإسلام".

على أن تجربة الاحتلال العسكري الاستعماري وحركات المقاومة ضده جلبت أفكاراً جديدة تضع اللوم في "المشكلة الحضارية" على عاتق الاستعمار، وقد أخذت هذه الفكرة أشكالاً عديدة عند التيارات الفكرية المختلفة. عند القوميين واليساريين ألقي اللوم في "التخلّف" على عاتق الإمبريالية، وكان

التغيير يتم عبر "التحرر الوطني"، والاستراتيجية المفضلة لتحقيق هذا التحرير ظلت فترة طويلة هي الكفاح المسلح. في الثلاثينات نشأت مدرسة جديدة هي المدرسة الإسلامانية (وقد تبلورت مع حركة الإخوان ومرشدها الأستاذ حسن البنّا في شكلها الفكري الناجز في منتصف الثلاثينات، مع أن الجماعة أسّست عام 1928). ومع هذه المدرسة ظهرت الفكرة القائلة إن الإسلام هو الذي يقدّم الحل لكل مشاكل المسلمين، وعلى رأس هذه المشاكل مشكلة الهزيمة في المغالبة الحضارية وفي المنافسة الحضارية مع الغرب، علاوة على المشاكل الاجتماعية مثل شدة الفقر والفوارق الكبيرة بين الطبقات. وقد تبلورت في هذه المدرسة بالتدريج الفكرة القائلة إن الدول الوطنية القائمة في العالم الإسلامي هي "دول غير إسلامية"، وإن الحل يكون بالتالي في بناء "دولة إسلامية"، وأعتقد أن من وضع النقطة النهائية في هذا التطور الفكري في حركة الإخوان والحركات الإسلامانية التي خرجت من معطفها أو تأثرت بها كان سيد قطب رحمه الله.

"بناء الدولة الإسلامية" بما هو هدف "يحل كل المشاكل" صار عند الإسلامانيين هو نسختهم الخاصة من "مشاريع حل شامل" أخرى مثل "بناء دولة الوحدة العربية" عند التيار القومي العربي و "بناء الدولة الاشتراكية" عند اليساريين العرب. وكثيراً ما تخلط في الكتابات المعاصرة المراحل ولا ينتبه الكتاب إلى هذا التطور الذي قاد إلى ظهور فكرة أن الدول

القائمة في العالم الإسلامي دول غير إسلامية وأن "الحل" هو في بناء "دولة إسلامية" (وهذا يعني عملياً الكفاح بطرق مختلفة لاستلام السلطة وبناء هذه الدولة المنشودة). هذه الفكرة مقترنة بفكرة أن "تطبيق الإسلام" يحل مشاكل المجتمع الحديث (في العالم الإسلامي وفي العالم كله) تؤلف جوهر الأيديولوجيا المنتمية إلى العصر الحديث التي أسميها "الإسلامانية"، ومن المفارقة التاريخية أن لا نرى تاريخ ظهور هذا الاتجاه الفكري – السياسي وأن ننسبه إلى زمن أقدم من هذا التاريخ الحقيقي لتكونه وهو عندي واقع بين عامي 1935 و 1970.

مع استمرار ما سميته سابقاً "الوعي المقاوم" فقد سادت الساحة الفكرية – السياسية العربية، في الأماكن التي لم يسيطر فيها هذا النوع من الوعي نوع من الوعي تختلف أشكاله لكنّ له جوهراً واحداً من منظوري: إنه وعي يعلق التغيير المطلوب بحدث يأتي من فوق المجتمع ويفرض عليه: "تشكيلة اجتماعية – اقتصادية" هي الاشتراكية عند أهل اليسار، "دولة عربية واحدة" عند القوميين العرب (والقوميون السوريون عندهم "الهلال الخصيب")، "تطبيق الإسلام أو الشريعة الإسلامية" أي "بناء دولة إسلامية" عند الإسلامانيين.

(35)

في غمار أقسى تجربة شهدها شعب من شعوبنا مع الاستعمار وهو الشعب الجزائري ظهر عام 1947 بالفرنسية لكاتب من الجزائر لم يكن معروفاً خارج وسط جزائري محدد ضيق اسمه مالك بن نبي كتاب عرف بالعربية باسم "شروط النهضة"، وقد قدر للكاتب أن ينتقل في الخمسينات إلى مصر وأن يُعْرَف بين الناطقين بالعربية بعد ترجمة سلسلة كتبه التي وضعت كلها تحت عنوان عام ذي دلالة "مشكلات الحضارة".

في وسط "حركة تحرر وطنية عالمية" ظهر صوت بن نبي ليطرح مقاربة جديدة لمشكلة التحرر من الاستعمار: لم ينزل الاستعمار كغيمة في سماء صافية كما يقال ولكنه جاء ليستثمر حالة انتهاء "الدورة الحضارية" في العالم الإسلامي. هذه الحالة الحضارية سميت في الكتاب باسم "القابلية للاستعمار" وإن كنا للدقة علينا أن نقول إن استعمال المصطلح الأول تغيّر بعض الشيء، وقد تكلمت عن ذلك في كتاب مستقل آخر "مالك بن نبي والوضع الراهن" يمكن للقارئ أن يعود إليه. يمكن أن يستعمل هنا التعبير الغربي "إنه انقلاب كوبرنيكي"! مالك بن نبي بهذه الصيغة الموجزة: "للنجاح في مواجهة الاستعمار علينا أن نكافح في بنيتنا الحضارية القابلية للاستعمار" تنبأ بما كان في ذلك الزمان لم يأت أوانه بعد: إن الاستعمار حتى لو خرجت جيوشه فهذا لا يعني التحرر: إن "المشكلة الحضارية" إن لم تحل فالقابلية للاستعمار لا تزال موجودة!

ليس هذا هو المكان المناسب لمناقشة تفصيلية لكل آراء بن نبي وجولاته في علم الاجتماع وعلم الاقتصاد إلى آخره، ومن المحتمل أن هذه الآراء قابلة للنقد والتفنيد، لكن يبقى ما هو أهم: المقاربة الجديدة للمشكلة: على شعوب المستعمرات أن تغيّر ذاتها لتستطيع المواجهة، وقد كانت الآية القرآنية "إن اللّه لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم" على لسان مالك دوماً.

هذا الخط الذي يركّز على ضرورة تغيير ذاتي في البنية الاجتماعية العربية لم يقتصر على مالك بن نبي فقد وجدنا له نظائر عند القوميين العرب (مثلاً قسطنطين زريق) وعند مفكر سوري من اتجاه قومي عربي – يساري هو ياسين الحافظ، ويمتاز الأخير خصوصاً بأنه جعل للوعي مكاناً مركزياً في التغيير المنشود، وقد رأى أن "الإنتلجنتسيا العربية" تحمل "وعياً تقليدياً" وأن بنية المجتمع العربي "بنية مفوّتة" (بتشديد الواو وفتحها)، ولأجل تغيير ناجح يكفل إنهاء الهزيمة على الإنتلجنتسيا أن تغيّر "الأيديولوجيا المهزومة" وتتبنى وعياً عصرياً حديثاً يسميه "الوعي المطابق" وتتولى على أساسه "تحديث عمارة المجتمع العربي".

يمكن عد هذه المقاربات جميعاً منتمية إلى مدرسة واحدة في التفكير رغم انطلاق أصحابها من مواقع أيديولوجية متناقضة: مقابل المدرسة التي تركز على مواجهة الفعل الخارجي وتنكر أهمية التغيير في الذات أو تؤجله ترى هذه المدرسة أن التغيير الداخلي له الأولوية وأنه شرط لمواجهة ناجحة مع الفعل العدواني الخارجي.

ثمة خط يوحد كتابات هذه المدرسة: لا تكفي لتحقيق النوايا التي يجمعها اسم "النهضة" النوايا الحسنة، ولا الشجاعة الفردية والجماعية، ولا الأسلحة والقوى العسكرية، ولا حتى حكومة يقودها الشرفاء! إن فعل النهضة هو فعل للجماعة بكاملها لا لشريحة صغيرة منها. إنه فعل تغيير شامل في القاعدة لا في رأس الهرم فقط!

(36)

تقف هذه المدرسة التي وصفتها في الفقرة السابقة في تناقض مع مدرسة أخرى تمحور تفكيرها حول مكان واحد من أماكن البنية الاجتماعية العديدة المتداخلة: مكان السلطة السياسية! وهذه المدرسة الأخرى هي التي وصفتها "بوثنية السلطة". وأسمي في كتابات أخرى وجهة النظر هذه: "فرط التسيّيس"، وهي علة تعاني منها السلطة كما تعاني المعارضة.

ما من فعل اجتماعي مستقل عندنا إلا وتنظر إليه السلطة نظرة حذر وريبة لأنه قد يتحول إلى فعل سياسي ينافسها أو يعاديها، وفي المقابل تنظر إليه الأحزاب السياسية على أنه مرشح للمصادرة والاستثمار في الصراع على السلطة!

تؤمن مدرسة "فرط التسيّس" بأن السلطة هي الشيء المهم الوحيد الذي يحدد حركة المجتمع ويقرر مصيره: لا يضر مع السلطة شيء ولا ينفع بدونها شيء!

لعل القارئ لا يفوته أن يلاحظ أن الاتجاه العام الذي تناصره هذه الكرّاسة هو أقرب إلى المدرسة الأولى وأنه ينأى بنفسه عن مدرسة "فرط التسيّس"، لأن الفاعل الاجتماعي النموذجي الذي أسميناه "الفتى" ينطلق من أسوأ الفرضيات الممكنة وهي وقوع السلطة في أيدٍ فاسدة أو حتى معادية، وعلى الأقل قد لا تكون السياسة التي تمارسها السلطة تخدم هدف التغيير نحو المجتمع الكفء المنشود، فهل يعني ذلك التوقف عن الفعل الاجتماعي؟ وما العمل إن لم يكن هناك حتى السلطة! (هذا لم يعد فرضية نظرية وحسب مع الأسف إذ أن قطاعات متزايدة من بلادنا انتقلت إلى حالة من الفوضى السياسية).

في هذه الكرّاسة نناصر وجهة نظر تقول إن عمل التغيير مرتبط بعمل كل فرد، وهو عمل يومي لا يقتصر على "الأعمال المهمة" أي الأعمال المتعلقة "بالسياسة العليا"! وهذا ما ينسجم مع الحديث الشريف "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"!

تقدم تجربتنا الحضارية الطويلة نموذجاً لبقاء ثقافتنا مع كل ما مر من سلطات مستبدة أو فاسدة أو حتى منهارة، وفي تجربتنا المعاصرة نرى سقوطاً حتى لحكومات نزيهة بفعل الحصار المعادي بحيث حتى الشعب يتمنى أن تزول هذه الحكومات ليلتقط أنفاسه! في هذه الكرّاسة ندعو لفعل من القاعدة الاجتماعية يتغير فيه السلوك ويكفل أعلى درجة من قابلية المقاومة والبقاء والتمهيد لنهضة شاملة تتوج بفعل نهضوي على قمة الهرم السياسي قابل للاستمرار والازدهار!

(37)

ينتج عن فرط التسيّس احتقار الخطوات النهضوية الصغيرة، بل حتى لو كانت كبيرة ما دامت لا تطاول "الموضوع المهم الوحيد": "السياسة" بالمعنى الشائع عندنا للكلمة، وهو كل فعل يخص العلاقة مع السلطة بمجملها بهدف استلامها أو تغيير سلوكها، أو يخص العلاقة مع الدول الأخرى بمجملها في سلوكها معنا. يحتقر "المسيَّس" (تعني الكلمة هنا: المصاب بفرط التسيّس) من يطالب بشق طريق أو الإبقاء على غابة أو الاكتفاء بالمنتجات الوطنية إن كانت تسد مسد المنتجات المستوردة، ولا يعد واعياً من يفعل ذلك بل قد يعاديه لأنه "يشغل شعبنا عن المهام الملحة"! وبهذا يقف فرط التسيّس على الجهة النقيضة من الموقف الذي ندافع عنه في هذه الكرّاسة: نحن نطالب بتحويل فعل النهضة المنشودة إلى سلوك يومي نموذجي من منظور الهدف هو ما نراه السلوك المناسب، وبحيث لا يؤجل هذا الفرد الممتلك للوعي المناسب الذي نسميه "الفتى" أي فعل صغير في انتظار "التغيير المهم" في المستوى السياسي!

وبهذا المعنى لا يفارق الوعي المناسب عالم "السياسة" بمعناها الشائع أو يهجرها، على العكس: إن الواقعة الأهم التي تفسر الوضع السياسي في بلادنا وهي الهزيمة في المغالبة والمنافسة الحضارية العالمية تظل في خلفية تفكير "الفتيان"، وسلوكهم اليومي في كل جزئياته يهدف إلى عمل التغيير الشامل الذي يرونه وحده يكفل إنضاج الثمرة التي هي التغيير المنشود في المستوى السياسي!

(38)

كما تعد "السياسة" بالمعنى الشائع الذي ذكرناه في الفقرة السابقة رافعة النهضة الوحيدة عند المصابين بفرط التسيّس، ثمة من يرى هذه الرافعة في الأفكار، وقد نسمي وجهة النظر هذه "الفِكرانية"، ومن تجلياتها في أيامنا "التنويرانية" وهي الاسم الذي نطلقه على دعوة تقليد التنوير الأوروبي و"الإسلامانية العلمية" وهي ذلك الجزء من الإسلامانية المعاصرة الذي يرى الحل في تجديد الدين عبر إعادة بنائه على أسسه الأصلية قبل دخول "البدع والأفكار الغريبة" عليه. يرى الإسلامانيون العلميون أن المنظومة الفكرية عندنا هي المشكلة لأنها تقوم على فهم خاطئ للدين، ومن الممكن أن نرى علاقة فعل ورد فعل بين التيارين، فالغلو في واحد منهما يدفع الطرف الثاني إلى غلو معاكس.

يريد "التنويرانيون" إحلال أفكار عصر التنوير الغربي كما فهموها محل "الأفكار التقليدية" السائدة في مجتمعنا وعندهم أن مشكلتنا الحضارية تنتج عن تخلف هذه الأفكار، وبناء على هذا فالحل هو في نشر التنوير (ويعنون بهذا أحياناً حصراً تغيير فهم الدين بتأثير انزعاجهم من اتساع ظاهرة التدين الجديد الذي يسميه أصحابه "الصحوة الإسلامية")، وفكرة الإسلامانيين العلميين تبدو معاكسة لهذه: إن الحل هو العودة إلى "الدين الصحيح". قلت إنها "تبدو معاكسة" لأن الفكرتين تتصارعان

كخصمين لدودين عندنا، على حين أنا لو نظرنا بحياد لرأينا أنهما في الواقع تقومان على أساس مشترك: رافعة النهضة تكمن في "تغيير فكري" (وبشكل أخص: "تغيير ديني"). إنهما إذن مظهران لمدرسة فكرية واحدة أسميناها "الفِكرانية". وأتكلم هنا عن الاتجاه الإسلاماني الذي يركّز على تغيير الأفكار، وسأؤجل الحديث عن الجزء الذي يركز على استلام السلطة أو الذي يركز على تطبيق الشريعة. وهذا الجزء من الإسلامانيين سميته اصطلاحاً "الإسلامانيين العلميين" (من "العلم"، حيث أنهم يركزون على نشر "العلم الصحيح"، ومن الجدير بالذكر أن كلمة "علم" في العربية كانت مقصورة على "العلوم النقلية" كعلوم العربية والقرآن والحديث والفقه، على حين كانت الفلسفة والعلوم الطبيعية يطلق عليها اسم "الحكمة").

(39)

ينسب التنويرانيون واقعة التفوق الحضاري الأوروبي إلى التنوير، وينسبون بنوع من "مفهوم المخالفة" واقعة الهزيمة الحضارية التي نعانيها إلى كوننا لم نمر بمرحلة تنوير مماثلة. وتحت تأثير رد الفعل على ازدياد تأثير الإسلامانيين في بلادنا منذ نهاية السبعينات صاروا يؤوّلون التنوير الأوروبي تأويلاً مختزلاً: لم يكن أكثر من تحجيم لدور الدين وعقلنة لمفاهيمه برأيهم.

ومع ازدياد التناقض مع الإسلامانية زادت التنويرانية العربية عداء للدين، وبعض من ينتسب إليها وصل به الأمر إلى اتخاذ موقف من الإسلام يشبه موقف الاستشراق الذي ينسب كل الخواص (التي يراها سلبية) في بلاد الإسلام إلى الدين.

ولا يحتاج القارئ إلى طويل تأمل ليرى أن هذه النظرة "الفكرانية"، أي التي تنسب الوقائع الاجتماعية إلى الأفكار السائدة في المجتمع، يتقاسمها "الإسلامانيون العلميون" مع التنويرانيين، فهم أيضاً ردوا جوهر مشكلة المجتمع المسلم الحضارية إلى أفكار سائدة، وبالتحديد إلى فهم المسلمين للإسلام.

قلما تجد بين الفريقين من حاول أن يوضح بدون تعميمات لا تستند إلى وقائع تجريبية كيف تؤدي هذه الأفكار إلى "النهضة" وتلك إلى "الانحطاط"!

لا يوضح التنويرانيون كيف ينتسب إلى "العالم المتخلف" بلدان كثيرة ليست إسلامية، بل بعضها تبنّى "الإصلاح الديني" الغربي، ولا يعرّفنا الإسلامانيون العلميون بالطرق الملموسة التي يؤدي فيها تغيير فهم الإسلام إلى "النهضة"!

أعتقد أن كثيراً من السياسيين "غير المثقفين"، والمنطلقين من اعتبارات عملية بحتة، كانوا أهدى إلى طرق عملية لتغيير المجتمع (اقتصادياً مثلاً) من المنظّرين من كلا المدرستين السابقتين (من هؤلاء مثلاً "الميجي"

الياباني، ومحمد علي حاكم مصر الأمي الذي كاد برنامجه العلمي – التصنيعي يحوّل مصر لولا تدخل القوى الغربية ضده!).

يقدم المنظّر الألماني السوسيولوجي الكبير ماكس فيبر في دراساته نموذجاً لفهم يمت بصلة إلى نوع سوسيولوجي عملي من الفكرانية يقف على اختلاف تام مع وجهة النظر التنويرانية، فبينما يتكلم الأخيرون كثيراً عن "العقل"، ويدينون إدانات صارمة قمع الفلسفة في الجزء الأكبر من العالم الإسلامي ويرون في ذلك "انقلاباً على العقل" وهذا غير صحيح، لأن المسلمين حتى لو تركوا الفلسفة فهم لم يتركوا العلوم العقلية والتجريبية كالرياضيات والفلك والفيزياء والطب وتابعوا منجزاتهم فيها، بل حتى العلوم النقلية كانت ذات علاقة وطيدة بالمنطق (مثلاً أصول الفقه وعلم النحو)، يتكلم فيبر عن "العقلانية" (أو "الترشيد" Rationalisierung) ويعدها هي ما يميّز المجتمع الحديث بقطاعاته الكبرى، في الاقتصاد والسياسة والعلم. وعند فيبر تشكّل العقلانية في السلوك العملي الحلقة الواصلة بين تفكير جماعة ما وإنجازاتها الحضارية، وبهذا المعنى لا يتكلم فيبر عن "معتقدات عقلانية"، بل عن معتقدات تشجع الممارسة العقلانية العملية وأخرى لا تشجعها، وقد تكون المعتقدات التي تشجع الممارسة العقلانية هي أبعد ما يكون عن "العقل" كما يراه التنويرانيون، مثلاً الفرقة الكالفينية التي حاجج ماكس فيبر أن عقيدتها القائلة أن خلاص الفرد الأخروي أو هلاكه أمران

مكتوبان منذ الأزل (ولا تنفع في تغيير مصير الفرد أعماله!) كانت وراء سعي ابن هذه الفرقة لتحقيق النجاح الاقتصادي لأنه علامة على أن الفرد الناجح هو من المصطفين للخلاص في الآخرة!

تقدم "الإسلامانية العلمية" براهين كثيرة لتغيير الفهم الديني لدور العقل بما هو شيء حث على استعماله النص ولدور العمل بما هو "سبب" للنجاح في الوصول إلى الأهداف العملية وبما يتناقض مع مفهوم تواكلي لمبدأ التوكل على الله الإسلامي. ولكن تغيير "فهم الإسلام" كما تفهمه الإسلامانية العلمية لم يقدم إلى الآن أمثلة ملموسة على تغيير حضاري مناسب تحقق تحت تأثيره.

(40)

آن الأوان لأتكلم في فقرة مستقلة عما سمي في العقود الأخيرة (نحن في عام 2014 للميلاد) "الصحوة الإسلامية".

حتى بداية الربع الأخير من القرن العشرين الميلادي ساد ما يسمى إلى الآن "التدين التقليدي" في بلادنا. كانت الغالبية الساحقة من الناس مؤمنة ومتدينة، دون أن تعلن هذا التدين برموز خاصة جديدة أو ممارسات ملتزمة كثيفة. وشكل هذا "التدين التقليدي" كما آل إليه مجتمعنا عشية انطلاق "الصحوة الإسلامية" يجب أن يكون موضوعاً لدراسة اجتماعية

– تاريخية مستقلة، ومن المألوف أن يقيس كلا الفريقين المتناقضين عندنا: اللادينيون والإسلامانيون شدة هذا التغير باختلاف نوعي في درجة التأييد الجماهيري للحركات السياسية الإسلامانية التي كانت في بلاد الشام ومصر والمغرب العربي حتى النصف الثاني من سبعينات القرن العشرين معزولة وقليلة التأثير.

أعتقد أن اقتصار القياس على درجة التأييد السياسي للحركات السياسية الإسلامانية لا يقدم فكرة كافية عن طبيعة هذا التغير. لم يتغير "الموقف السياسي" للجماهير في اتجاه تأييد الحركات السياسية الإسلامانية بصورة مطّردة وثابتة رغم صحة أن هذا كان الاتجاه العام منذ الأثر الكبير الذي أحدثته الثورة الإيرانية عام 1978، ما تغيّر أكثر كان الوزن الذي صارت الممارسات الدينية تلعبه في حياة الفرد، وبحيث انتقلت بعض الممارسات التي كان ينظر إليها في العقود السابقة على أنها محايدة دينياً إلى ممارسات ينظر إليها على أنها جزء من الأوامر والنواهي الدينية (من ذلك مظهر المرأة وجزئياً مظهر الرجل أيضاً). وقد صارت الممارسات العبادية تأخذ وقتاً أكبر بكثير من السابق، وعاد الالتزام بفروض كان الالتزام بها في العصر الحديث قد تراخى إلى حد ما (مثل الصلوات الخمس) فشمل غالبية المسلمين.

ولا يخفى أن الهزائم المؤلمة التي أصيب بها العرب كان لها دور في تشجيع هذا الارتفاع النوعي في درجة التديّن، وأهم هذه الهزائم هزيمة 1967 ثم هزيمة 1982، ثم كارثة العراق عام 1990 ثم احتلال العراق عام 2003.

أخذ التديّن الجديد شكلاً حديثاً مختلفاً عن التديّن الذي شهده المسلمون قبل العصر الحديث، ومن سماته اندثار المدارس الفقهية الأربع لصالح نزعة لا مذهبية توحيدية تركّز على مبدأ "العودة المباشرة إلى الكتاب والسنة"، علماً أن الأقلية الشيعية شهدت تغيراً مماثلاً في الفترة نفسها.

وبعيد عن هدفي في هذه الكرّاسة أن أسترسل في محاولة تحليل اجتماعي – ثقافي مفصّل لهذه "الصحوة الإسلامية" وتاريخها، وما يهمني هنا كما لا يخفى على القارئ الذي تعود على طريقة تفكير كاتب هذه السطور كما ظهرت في الفقرات السابقة أن أرصد تأثير ما سمي "بالصحوة الإسلامية" على الميدان الذي يهمني: ميدان الوعي والسلوك. والسؤال الذي أسأله هنا هو التالي: هل أدت هذه الصحوة إلى تغيرات في هذا المجال؟ كيف نحكم على الوعي والسلوك السائدين عند أهل "الصحوة" من منظور الوعي المناسب والسلوك المناسب؟

لا يخفى أن المثقف التنويراني يحكم على أهل "الصحوة الإسلامية" حكماً سلبياً، ولا يصعب علينا أن نرى دوافع استلابية وراء موقف هذا المثقف: احتقار الجموع، احتقار المجتمع الأهلي، احتقار الهوية، احتقار

كل تميّز يميّز الفكر الاجتماعي أو السلوك الاجتماعي عن "الفكر والسلوك المتقدمين" كما يقاسان وفقاً لمعيار مدى الاقتراب أو الابتعاد عن المثل الأعلى الغربي كما يعرفه، أو يدركه، المثقف.

لكننا هنا، وكما نظن أن "الفتى"، الفاعل الاجتماعي الواعي، "التأصيلي الفاعل"، كان سيفعل، سنحكم على هذه الحركة الاجتماعية من منظور نوع السلوك (ومن خلفه الوعي) الذي أنشأته.

هل قرّبت "الصحوة الإسلامية" كما سمّاها أهلها مجتمعنا من المجتمع – الهدف؟ هل أصبح مجتمعنا أكثر "كفاءة حضارية" (أي كفاءة في مجالي المنافسة والمغالبة بين مجتمعات العالم)؟

وفي الحقيقة أرى هنا أن ثمة سؤالاً هو الذي يجب أن نطرحه ونجيب عليه أولاً: هل طرح "الصاحون إسلامياً" أصلاً على أنفسهم هذه المهمة؟

ثمة روائز قد تحدد لنا الاتجاه الذي قد تسير فيه الإجابة: ما الذي تغير في سلوك الفرد والجماعات بعد "الصحوة"؟ هل صارت العناية بنظافة الشوارع والمرافق العامة أكثر؟ هل زاد إتقان العمل أم مازال العمل يؤدى "كيفما كان"؟ هل زاد التضامن الاجتماعي بين الأفراد والجماعات؟ هل ارتفع مستوى الأمانة في أداء العمل العام (فخفّت أو انعدمت ظواهر المحسوبية والحسد والكيد للأخ والزميل)؟

يستطيع القارئ المعايش لواقعنا الاجتماعي أن يجيب لوحده على هذه الأسئلة، وأعتقد مع الأسف أن هذه "الروائز" ستقول لنا إن هذه "الصحوة" لم تكن بالفعل الصحوة النهضوية التي ندعو إليها ونصفها ونرتجيها، وهذا يعني أن الوعي الذي يكمن خلفها لم يتطابق مع الوعي المناسب!

(41)

خلافاً للمدرسة "الفكرانية" التي وصفتها في الفقرتين (38) و(39) أعتقد أن العلاقة بين الأفكار السائدة في جماعة ما وسلوكها ليست علاقة مباشرة يمكن التنبؤ بها من مجرد سماع ما يعلنه أفراد هذه الجماعة لفظياً أو كتابياً من أفكار أو تقييمات لأنماط السلوك.

مثال على ذلك: التقييم (أنا أدعو إلى تبني هذه الكلمة في العربية الحديثة للتمييز عن كلمة "تقويم" بمعنى "تصحيح") الذي يعطيه المتدينون الذين نراهم غالباً لسلوك النظافة في الأماكن العامة هو تقييم إيجابي، ولو أردنا أن نستنتج بناء على فرضية العلاقة المباشرة بين الفكر والتقييم الذي يقر بصحته الأفراد سلوك جماعة المتدينين هذه في موضوع النظافة العامة لقلنا إن الأحياء المتدينة ستكون آية من آيات النظافة والحرص عليها! وحيث أن الحال ليس كذلك فعلينا أن نبحث عن صيغة أدق للعلاقة بين الفكر والسلوك.

لنقل إن الإقرار بصحة سلوك معيّن ومزاياه أو ضرورته، والاقتناع بذلك لا يكفي للقول إن الشخص المقر بضرورة السلوك والمقتنع بأنه هو المطلوب سيسلك هذا السلوك. هناك سلوك يدخل ضمن دائرة القناعة ولكنه لم يدخل ضمن دائرة التطبيق أي أنه "لم يفعّل"! والمعتاد في السلوكيات المفعّلة، أي السلوكيات الواقعية لجماعة ما أنها أصلاً لم تخضع لمحاكمات عقلية أو قيميّة، بل تبناها الفرد لأنها هي "المعتاد" في الجماعة. وعند خروج الفرد من جماعته المرجعية إلى جماعة أخرى تتبنى سلوكيات أخرى سيجد نفسه، لفترة محددة، في حالة عدم تكيّف، وستغدو السلوكيات التلقائية التي كان يسلكها في الجماعة القديمة غير مقبولة إن تعارضت مع سلوكيات الجماعة الجديدة مما سيدخلها للمرة الأولى تحت نور الوعي وتفقد خضوعها لما قد أسميه "لا شعور العادة". وعندما يجرب أن يتأقلم مع الجماعة الجديدة (إن لم يقرّر مواجهتها!) فإنه بصورة واعية يجرّب أن يسلك سلوكاً جديداً يُحِله محل القديم (لنقل بلغة أخرى: أن يُحل استجابات جديدة للمؤثرات محل الاستجابات القديمة). ومع الوقت سيتحول السلوك الجديد إلى سلوك تلقائي ويدخل من جديد تحت سلطة "لا شعور العادة".

المشكلة التي تهمنا في هذه الكرّاسة، كما صار القارئ فيما أظن يعلم، هي بالتحديد تغيير سلوك تلقائي نصفه بأنه غير مناسب وإحلال سلوك آخر هو الذي نصفه بالمناسب محله. لهذه الغاية يجب أن يخرج السلوك التلقائي من حالة "لاشعور العادة" ويدخل تحت نور الوعي ويقتنع الفرد بالنتائج غير

المرغوبة للصالح العام التي تترتب عليه، وقد أوضحت حتى الآن بقدر كاف أن هذه القناعة لوحدها لا تكفي للتغيير المطلوب، والاستراتيجية التي أقترحها لإنجاز هذا التغيير تتضمن جهداً فردياً "لجهاد النفس" وهو الذي وصفه الحديث الشريف بعمق واختصار معجز بأنه "الجهاد الأكبر" وتتضمن مساعدة من جماعة نسميها "الجماعة النهضوية" (وفقاً لتعريف "النهضة" الذي ذكرناه سابقاً وهو سير المجتمع في اتجاه الوصول إلى حالة "المجتمع – الكفء")، هذه الجماعة ستشكل المرجع الجديد المتطابق مع الضمير الذي يسير "الفتى" – الفاعل النهضوي الواعي – وفقاً لأوامره ونواهيه. مع توسع هذه الجماعة في المجتمع (ولا تعني كلمة "جماعة" هنا أي معنى تنظيمياً أو حزبياً مما اعتدنا عليه) سيغدو تغيير السلوك أسهل وسيزداد بالتدريج عدد من يغيرون سلوكهم وفقاً للنموذج الجديد النهضوي.

(42)

أعتقد أن علينا أن نقصر الاصطلاح "الوعي" على "الوعي المفعَّل"، أي الوعي المنعكس على شكل سلوك، ونسمي ذلك النوع من الإقرار بصحة قيم معيّنة وضرورة تجسيدها في السلوك دون "تنفيذ" أي دون تحول "النوايا الصالحة" إلى "أعمال صالحة" بالاسم "ما دون الوعي".

وكما يرى القارئ يغدو ما نسميه بالوعي في هذه الحالة اندماجاً لا ينفصم بين "القناعات" و"الأفعال المطابقة لها".

وقد وصف القرآن الكريم هذا الانفصام بأنه مقت كبير عند الله! "كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون"!

قد يكون الفرد في حالة "ما دون الوعي" مصاباً بتأنيب الضمير، يلاحظ أن سلوكه لا يتوافق مع قناعاته، وهذه الحالة قد تكون من منظور هدفنا أحسن حالات "ما دون الوعي" إذ نتوقع، دون أن يتحقق توقعنا بالضرورة، أن تأنيب الضمير سيساعد في تصحيح السلوك وجعله سلوكاً مناسباً، ولكن في حالات أخرى يكون "ما دون الوعي" طريقة لمكافحة تأنيب الضمير حين يظن الفرد أن مجرد "معرفته بالصحيح" تخفف عنه إثم السلوك غير المناسب الذي نسميه اصطلاحاً "السلوك الانحطاطي". وقد يذكّرنا ذلك بشكل مشوّه من أشكال المدرسة الإرجائية في التراث الإسلامي وهو رأي من رأوا أنه لا يضر مع الإيمان أن يعمل الإنسان عملاً غير صالح أو أن يمتنع

عن أداء الواجبات! (ورأيت أن أبا حنيفة رضي الله عنه، وقد ينسب إلى الإرجاء، لم يقل بذلك!).

في حالة "ما دون الوعي" يتناقض الوعي (أي الوعي المفعّل) مع القناعات العاجزة عن التأثير في السلوك، لا لأسباب خارجية قاهرة، بل لأن الدوافع الداخلية المسيطرة تدفع الفرد إلى سلوك يناقض قناعاته.

أتحدث إذن في هذه الكراسة عن وعي مناسب فقط إذا كان متحداً مع السلوك المناسب، ويمتلك الفرد الوعي المناسب حين يخرج بصورة كلية من حالة "ما دون الوعي" وتتطابق قناعاته النهضوية مع سلوكه.

(43)

من أشكال الوعي غير المناسب الوعي المنتظر للخلاص من فعل خارجي لا يشارك به الفرد. وقد تكلمت عن "فرط التسيّس"، وهو تعليق التغيير المنشود بتغيير مستوى واحد من مستويات البنية الاجتماعية وهو المستوى السياسي. ويعني ذلك أن السلوك الوحيد الذي يراه صاحب هذا النوع من الوعي مفيداً في مجهود التغيير هو السلوك السياسي: السعي نحو استلام السلطة، أو إسقاطها، أو تغيير سلوكها، أو منع قوى أخرى من استلامها، أو السعي لإضعافها أو إزالتها. صراع النهضة عند هؤلاء هو بصورة وحيدة "صراع سياسي"، بالمعنى الشائع المحدود عندنا لكلمة "سياسة".

إلى جانب "فرط التسيّس" ذكرت "النزعة الفكرانية"، وهي تُعَلّق التغيير بتغيير الأفكار السائدة في المجتمع، دون انتباه كاف إلى أن تغيّر الأفكار لوحده (أي القناعات) يكفي لإدخال الأفراد المعنيين في حالة "ما دون الوعي" (أي قناعات غير مفعّلة) ولكنه لا يدخلهم في حالة الوعي المناسب (أي حالة القناعات النهضوية المفعّلة في سلوك نهضوي يلائم هدف السير نحو المجتمع – الكفء كما عرّفناه في الفقرات السابقة).

ومن أشكال الوعي غير المناسب ما يمكن أن نسميه "النظرة الحقّانية" (من الحقوق، أي الظن أن التغيير المطلوب يكون في إحلال قوانين جديدة محل القائمة) ومن أشكالها الشائعة في زمننا تعليق التغيير بتطبيق الشريعة، ومن المعتاد أن يرفع أنصار هذا الرأي شعار "الإسلام هو الحل".

في اعتقادي أن تعليق التغيير المنشود بتطبيق هذه القوانين أو تلك يعني عملياً نظرة هي أضيق بعد من نظرة أصحاب "فرط التسيّس"، إذ بينما ينظر الأخيرون إلى التغيير على أنه تغيير في السلطة كلها يهتم "الحقّانيون" حصراً بتغيير المنظومة التشريعية.

من البديهي أننا لا ننكر أثر تغيير السلطة أو القوانين، لكننا ندعو إلى نظرة غير تواكلية لا تعلّق التغيير بتغيير رأس هرم البنية الاجتماعية مما يعفي الأفراد من مسؤوليتهم ويجعلهم يتابعون سلوكهم غير المناسب (سلوكهم الانحطاطي)، ونعتقد أن التغير المناسب في مساحة واسعة من بلادنا هو الذي سيشكّل القاعدة الراسخة لتغيّر نهضوي في السلطة والقوانين!

(44)

من المحتمل أن نزعة "البحث عن مسؤول خارجي" عن المشاكل التي يعاني منها الفرد أو الجماعة نزعة مستقرة عند البشر، وفي مجتمعنا حمّلت المسؤولية التاريخية عن عدم كفاءتنا في المنافسة والمغالبة الحضاريتين إلى أطراف من التاريخ ومن الحاضر كثيرة، الحكم التركي، الاستعمار الغربي، ثم ظهرت أشكال حديثة من نزعة "تحميل المسؤولية" هذه، وفي أيامنا هذه قل تحميل الاستعمار المسؤولية واستقر الرأي على تحميلها للحكام. لا أقصد هنا بحال أن أعفي أياً من المذكورين أعلاه من المسؤولية عن معضلتنا الحضارية لكنني أرى أن بعض "تحميلات المسؤولية" هذه على فرض صحته ما عاد مفيداً بالمرة مثل تحميل السلطنة العثمانية المسؤولية! التاريخ يستفاد منه، لكنه بلا "قيمة إجرائية" إن جاز التعبير في حل المشاكل الراهنة، ذلك أنه إن كان مضى وانقضى وانقطع عن التأثير في الحاضر فلن ينفعنا في شيء، وأما الأطراف الخارجية التي نحمّلها المسؤولية مثل الاستعمار فعلينا أن ندرس بدقة كيف تمكنت من تحقيق الغلبة علينا، وما هي تلك المركّبات في بنائنا الحضاري التي كانت بالنسبة للاستعمار ثغرات حقق عبرها أهدافه في التسلّط علينا. وهذه الثغرات هي التي كانت تشكل ما سماه مالك بن نبي "القابلية للاستعمار"، وفي حال الحكام الفاسدين فإن علينا بمحاكمة مماثلة أن نسأل عن تلك المركّبات في بنائنا الحضاري التي جعلت ممكناً تسلّط هؤلاء الحكام الفاسدين علينا، وإذا كنا عندما نكافح

الاستعمار على خطر أن يعود إلينا من جديد طالما نحن لم نغيّر في بنيتنا لنسد تلك الثغرات التي ساعدته على تحقيق النجاح في استعمارنا فكذلك نحن على خطر داهم أننا إن أسقطنا حكومة فاسدة دون إجراء التغيير اللازم في بنيتنا بحيث تزال المركّبات التي سمحت بتسلط الفاسدين علينا فستتسلط علينا حكومة فاسدة جديدة، وقد نبني بأيدينا الحكم الفاسد الجديد بدلاً من القديم.

صاحب الوعي المناسب أزال من وعيه النزعة القاهرة "لتحميل المسؤولية" وبدلاً منها امتلك عادة نفسية جديدة هي استجابة مناسبة لمثيرات الواقع ورد فعل مناسب على تحدياته: إنها "تحمّل المسؤولية"! لا يكتفي الفتى بالبحث عن طرف يحمله المسؤولية عن المشاكل القديمة أو المشاكل التي نشأت حديثاً بل يتحمل المسؤولية ويقرر أن يكون طرفاً فاعلاً لا مراقباً ويساهم مع الفاعلين الآخرين في المجتمع في إيجاد الحل.

(45)

كان مالك بن نبي يدعو في كتبه إلى "أداء الواجبات بدلاً من المطالبة بالحقوق". ثمة صعوبة في فهم هذه الصيغة للمواطن عندنا، ذلك أنه متعود على الحرمان من الحقوق وعلى مطالبة الحكومات المستبدة له بأداء الواجبات دون أن تعطيه مقابلها حقوقاً، فكأن مالكاً يعيد على مسامع الإنسان عندنا مقولة تسلطية بغيضة لم يكن يسمع غيرها!

ولكن مالكاً لم يكن داعية تسلط بل داعية نهضة، وكان يرى أن الحصول على الحقوق يكون بأداء الواجبات بتمامها!

وقد قرأنا منذ الصغر في الكتب المدرسية قولاً للملك فيصل الأول، أول حاكم عربي لسوريا الكبرى يقول "الحرية تؤخذ ولا تعطى"، ومن المعتاد في "الوعي المقاوم" الذي تكلمنا عنه سابقاً أن يعلّق التغيير على الكفاح العنيف، وهو ما سجّله أحمد شوقي في بيته الشهير عن دمشق حين قصفتها قوات الاحتلال الفرنسي:

وللحرية الحمراء باب..بكلّ يد مضرجة يدق!

وبهذا المعنى فأداء واجب الكفاح هو الذي يأتي الشعب بحق الحرية!

ولكننا في هذه الكرّاسة لا نحصر الواجب "بالإقدام في ساحات الوغى" كما أننا لا نقصر مفهوم المقاومة على المقاومة المسلحة، بل نرى أن مقاومة الفعل العدواني الخارجي هي فعل اجتماعي يشمل تغيير السلوك الاجتماعي بحيث يصبح ملائماً لبناء مجتمع كفء لا تمكن هزيمته في المنافسة أو المغالبة الحضارية. وهذا يعني شعور كل فرد بالمسؤولية عن الشأن العام، ومن أجمل ما يعبر عن ذلك الحديث الشريف: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته". بهذا لا يحس الفرد أن حصوله على حقوقه يتم بالاكتفاء برفع شعار من نوع "نريد حقوقنا"، بل يتم بأداء واجب المساهمة في تعديل البناء الحضاري، ومع أداء هذا الواجب تتغير مكانته في المجتمع والعالم من

مغلوب على أمره يتعرض للفعل الخارجي دون أن يفعل شيئاً إلى سيّد لقراره فاعل في العالم ومشارك في اتخاذ القرار وتقرير مصير مجتمعه ومصيره الشخصي!

يستشهد مالك كثيراً بالآية الكريمة ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾(الرعد/11)، وأعتقد أن مالكاً كان من قلة في عصرنا تفهم هذا التغيير على أنه تغيير يتضمن أداء الأفراد لواجباتهم ولا يتضمن فقط تغييراً في سلوك الحكومات أو تغييراً في واحد من مركّبات المستوى السياسي فقط!

(46)

الحس الأخلاقي مزروع في الإنسان، ولكي نتجنب تعميمات لا تستند إلى بحث شامل في وضع الحس الأخلاقي عند البشر في التاريخ والحاضر (لا أعرف إن كان هذا البحث الشامل ممكناً أصلاً) لأكتف بالقول إن الحس الأخلاقي مزروع في أبناء مجتمعنا، ويؤدي بنا استقراء أحوال من تعرفنا إليهم في هذه الحياة إلى القول إن الغالبية الساحقة من الناس عندنا، ربما باستثناء أفراد معدودين من ذوي البنية العقلية والنفسية الشاذة، لديهم حس بالخير والشر، ولكنّ هؤلاء لا يتفقون على تعيين الممثلين المجسّدين للخير والشر من البشر أو المؤسسات الممثلة لهما، بل ربما تناقضوا، فهناك من يعد عبد الناصر شخصاً سامياً يكاد يصل إلى مصاف الأنبياء، وقد وصفه نزار قباني بالفعل بوصف من هذا النوع، وثمة من يعده تجسيماً للشر والرذائل ومنبعاً له ومصدراً، والموقف من الشيوعية لا يزال معروضاً أمام ناظرينا، وقد رأينا في السنتين الأخيرتين (أكتب في 1/11/2014) كيف

تحوّل الإخوان في مصرعند مصريين كثيرين إلى كيان شيطاني، وظل عند آخرين يمثل تجسيداً لأسمى القيم الأخلاقية.

وهذا العمل النفسي الذي أسميه "أواليّة التعيين" في كتابات سابقة، أي تعيين موضوعات ملموسة كحوامل للقيمتين الأخلاقيتين "خير" و "شرّير"، أو شحنها بهما، تتولّاه الأيديولوجيا، ولنلاحظ أن التعيين يأتي من الناحية المنطقية لاحقاً على عمل تأسيسي للأيديولوجيا هو تعيين تصوّر عن مجتمع مثالي قد يطلق عليه التعبير المأخوذ من تاريخ الفكر الغربي "يوتوبيا". وهو تعبير يرادف ما سمّيناه في الفقرات السابقة "المجتمع – الهدف"، فكل أيديولوجيا تقدم لأنصارها تصوّراً لهذا المجتمع، وتفترض منهم السعي لتحويل المجتمع الحاضر على أساسه، أو على الأقل تدفعهم إلى تمني هذا التحويل. وعلى أساس هذا التصوّر يحكم على الأوضاع القائمة من منظور تطابقها مع الأوضاع النظيرة لها في المجتمع – الهدف وعلى التغيرات في هذه الأوضاع من منظور اتجاهها إلى الوضع الذي يتضمنه تصور المجتمع – الهدف أو اتجاهها بعيداً عنه. ولو أخذت مثال تعريب التعليم لرأيت من يعد تعريب التعليم وضعاً من أوضاع المجتمع – الهدف الذي يتبناه سيؤيد كل تغير في اتجاه التعريب وسيعادي كل تغير في اتجاه التعليم باللغات الأجنبية، وعلى العكس ترى مؤيدي التعليم باللغات الأجنبية يتضايقون من كل خطوة في اتجاه التعريب ويؤيدون كل خطوة في اتجاه التعليم باللغات الأجنبية، ولن يصعب عليك أن ترى أن الفريقين في الأساس مختلفان في تصورهما "للمجتمع – الهدف" وقد يكون التصوران متناقضين في حالات حدية.

(47)

نتكلم عن "القيمة" في لغتنا العربية المعاصرة حين نقول عن شيء إن "قيمته كبيرة" (عند فرد أو مجموعة) وعن آخر إن "قيمته قليلة" (عند فرد أو مجموعة أيضاً). ونعني بالتعبير الأول أن الشيء الذي نقيّمه عالياً يهمنا أن يظل موجوداً (لدينا أو في العالم عموماً) ويزعجنا أن نفقده (نحن أو يفقده العالم عموماً)، وبالتعبير الثاني نعني أن الشيء الذي لا نعطيه قيمة كبيرة لا يهمنا كثيراً أن يختفي من الوجود (عندنا أو في العالم). ويتضمن هذا أن الشيء ذا القيمة الكبيرة يشكّل وجوده ضرورة نفسية أو عملية كبيرة لمن يرى قيمته كبيرة، وهذا الارتباط النفسي الوثيق بين الإنسان و "الشيء القيّم" عنده يجعل مسألة الحفاظ عليه والحيلولة دون فقده مسألة مشحونة بالانفعالات السالبة (ضد من – أو ما – يمارس فعالية لصالح الفقد) والموجبة (لصالح من – أو ما – يمارس فعالية لصالح الحفاظ على الشيء ومنع فقده).

ومع أن الانفعالات النفسية توجد أيضاً عند وجود قيم خارج نطاق الأيديولوجيا (كما في "القيم الاستعمالية" و "القيم التبادلية" للبضائع التي تشحن أيضاً بوجدانات نفسية سالبة وموجبة مع حركة هذه القيم في الاستعمال أو في التبادل)، لكنها تأخذ أهمية خاصة عند المناصرين للأيديولوجيات المتصارعة في مجتمع واحد.

(48)

"المجتمع – الهدف" (وهو ما نسميه أحياناً "اليوتوبيا" عندما نريد أن نقدم وصفاً محايداً لما يراه مناصرو الأيديولوجيات المختلفة في بلد واحد النموذج المثالي للمجتمع الذي يريدونه) هو الصورة التي تحدد عواطف المناصرين، ومركّبات هذا المجتمع تؤخذ من مصدر خارجي معين فصورة الدولة الإسلامية القديمة في ذروة نجاحها (مثلاً الدولة الأموية) هي مثل أعلى بالنسبة إلى القوميين العرب، وهي مع صورة الدولة الإسلامية الأولى في عهد عمر مثلاً تمثل مصادر لصورة المجتمع – الهدف عند الإسلامانيين، وقد ظلت صورة الاتحاد السوفييتي تمثل نموذج "المجتمع الاشتراكي" الذي طمح إلى بنائه معظم الشيوعيين العرب، ولعل القارئ لم يفته في هذه الأمثلة كلها أن يلاحظ أني لم أتكلم هنا عن "مجتمع" بل عن "صورة مجتمع" كما يتخيلها المناصر، ومن المعلوم أن المجتمع الحقيقي الذي اتُّخِذ نموذجاً يختلف قليلاً أو كثيراً عن صورته بما هو يوتوبيا لدى المناصر.

حين توجد أيديولوجيات متباينة إلى جانب بعضها في مجتمع واحد فسنجد طبعاً تناقضات في العواطف (أو بالاسم الشائع "مشاعر") تجاه وقائع اجتماعية محددة، فحال بقاء المرأة في منزلها وعدم ذهابها إلى العمل خارجه هي واقعة ينظر إليها بعض الإسلامانيين "باستلطاف" بينما ينظر إليها الحداثانيون بأنواعهم "باستهجان". ولعله آن الأوان لنلقي نظرة تحليلية على "عواطف المناصر".

يتخيل المناصر نفسه يعيش في مجتمعه المثالي، في هذا المجتمع تنعدم كل ضروب "الأزمات الاستلابية" التي يعانيها في المجتمع القائم. في "الدولة العربية الواحدة" عند القومي العربي كما في "الدولة الإسلامية" عند الإسلاماني تنعدم "مشاعر الدونية" (الأزمة الاستلابية الطبقية والأزمة الاستلابية العنصرية وفقاً لفرضيات كاتب هذه السطور التي نشرتها في كتاب "حول الحب والاستلاب – دراسات في التحليل النفسي للشخصية المستلبة" – بيروت 1995) وتظهر على العكس "مشاعر الاعتزاز بالنفس" (وهما عاطفتا "الفخر" و"الحب" كما وصفتهما في المصدر المذكور أعلاه). ومن المتوقع أن المناصر هنا ستكون "مشاعره" تجاه مناصر يؤيد الإقليمية مثلاً ويعادي فكرة الوحدة (العربية أو الإسلامية) هي الخوف من خطر تثبيت بقائه في "الوضع الأدنى" (أي في وضع الأزمتين الاستلابيتين اللتين ذكرتهما). وعلى العكس ينظر مناصر الأيديولوجيا الإقليمية (أو الطائفية أو المناطقية) إلى القومي العربي أو الإسلاماني نظرته إلى تهديد يأخذ معناه النفسي من طبيعة تفسيره للأيديولوجيا القومية العربية أو للأيديولوجيا الإسلامانية.

ينظر المناصر إلى يوتوبياه نظرة "حب"، وفي فرضياتي النظرية القديمة وافقت على أن عاطفة الحب فيها معنى نفسي عميق هو معنى العودة إلى "الوضع الأمومي"، أي وضع الطفل المنسجم مع الأم. والمجتمع المثالي عند المناصر هو مجتمع تختفي فيه حالات الصراع وعدم الانسجام مع الواقع.

وفي الفرضيات النظرية القديمة لكاتب هذه السطور يقترن الحب بتصور "لما هو جميل"، وبالتحديد للاتحاد مع نموذج جمالي، وتشكل كل مكونات هذا الموضوع "سمات للجمال" أو "علامات له". من هنا نرى في رأيي أن في عواطف المناصر بعداً جمالياً يتجاوز المصلحة الفردية بمعناها المباشر، فالمناصر لا يريد تحقيق مصلحة مادية خاصة به في نضاله في سبيل إحلال المجتمع – الهدف محل المجتمع القائم، بل هو يريد "إحلال الجمال في العالم بدلاً من القبح"، ومن البيّن والحالة هذه أن المناصر يرى في من يناصرون أيديولوجيات نقيضة لأيديولوجيته "مناصرين للقبح"، والمركّبات والوقائع الاجتماعية التي يرونها "مثالاً للجمال" يراها هو "مثالاً للقبح"!

ولتوضيح ذلك بصورة جلية ما على القارئ إلا أن يفكر في مناصري أيديولوجيتين يرى مناصروهما أنهما متناقضتان (وقد لا يرى ذلك المحلل المحايد المدقق) مثل الإسلامانية والشيوعية، حيث يعد واحد منهما "عزيزاً حبيباً" ما يعده الثاني "كريهاً بغيضاً"، ويرى واحد منهما "جديراً بالإجلال" ما يراه الثاني "جديراً بالاحتقار" وهكذا..

(49)

من المألوف في "مجتمع متعدد الأيديولوجيات" أن نشهد انتقالاً لأفراد أو جماعات من مناصرة أيديولوجيا إلى مناصرة أخرى، ومن الناحية النفسية تقترن الأيديولوجيا كما ذكرت سابقاً "بتعيين" قيم أخلاقية موجبة أوسالبة لمواضيع ووقائع اجتماعية، فالموضوع أو الواقعة (أ) هي "خيّرة" بالنسبة للمناصر (س) وهي شريرة بالنسبة للمناصر (ع)، ويرحب المناصر (س) بتغير اجتماعي معيّن (ب) ويعده "شيئاً مبشرا"، ولعله ينطبق عليه ما عرّفت به ذات يوم العاطفة بأنها "ثغرة في جدار أزمة استلابية عند الإحساس بإمكانية تغيّر وضع الذات تجاه المرجع الاستلابي من "أدنى" إلى "أعلى"، ومعنى ذلك أن هذا التغيّر يبدو للمناصر أنه يفتح باب تغيّر المجتمع القائم في اتجاه "المجتمع – الهدف"، على حين أن خصمه الأيديولوجي (ع) يرى في هذا التغيّر إمكانية نقيضة لسير المجتمع في اتجاه معاكس لحالة "المجتمع – الهدف"، وهذا يشبه "اندلاع "الأزمة الاستلابية" (بما هي عند كاتب هذه السطور نقيض لمفهوم "العاطفة") فهي تندلع عند "الشعور بإمكانية الانتقال إلى موقع "الأدنى" بالنسبة إلى المرجع الاستلابي". وأحيل القارئ إلى "النظرية العامة للعاطفة" التي نشرتها في كتاب سيء التدقيق كثير الأخطاء صدر عن "دار الكنوز الأدبية" – بيروت – 1995، وقد تابعت تطبيقها وشرح بعض جوانبها في كتابات لاحقة كثيرة.

لكن المناصر (أ) إن انتقل من مناصرة أيديولوجيا إلى مناصرة أيديولوجيا أخرى فستنشأ عندنا حالة تستحق أن نتكلم عنها هنا، فليس الموضوع عندها تناقض (أو تقابل) مناصرين مختلفين في الموقف النفسي من موضوع أو واقعة اجتماعية واحدة، بل تغيّر موقف الشخص نفسه من هذا الموضوع أو الواقعة.

يمكن للقارئ أن يفترض أن الشخص "سيحب" الآن ما كان "يكرهه" سابقاً، وهذا يصح ولكن جزئياً فقط.

لتحديد ما تغير وما ظل ثابتاً من "تعيينات" عند هذا المناصر الذي تغير اتجاهه الأيديولوجي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار أن الأيديولوجيات التي تبدو متناقضة حتى لمناصريها ليست كذلك في جميع النقاط، فثمة "معطف إجماع وطني" تنضوي تحته عادة الأيديولوجيات المختلفة في مجتمع واحد، وقد ظل الاستعمار خصماً ثابتاً لجميع الأيديولوجيات السياسية الفاعلة في بلاد الشام حتى نهاية القرن العشرين الميلادي، فإن تحوّل "الإخواني" إلى "ناصري" فقد تغيرت عنده بعض التعيينات، ولكن التعيين الخاص بالواقعة الاجتماعية "الاستعمار" ظل محتفظاً بشحنته النفسية (السالبة)، وهكذا يحدث لو انتقل إلى الأيديولوجيا الماركسية.

من ناحية أخرى لا تعمل الأيديولوجيات كلها على "حقل تعيينات" واحد، وأعني بمصطلح "حقل التعيينات" مجموعة المواضيع والوقائع الاجتماعية

التي تهتم بها أيديولوجيا محددة وتعطيها "تعيينات". وبالملاحظة الاستقرائية نجد أن الأيديولوجيات تتقاطع في "حقل التعيينات" بصورة جزئية فقط. على سبيل المثال: تهتم الأيديولوجيا الماركسية اهتماماً كبيراً بالأوضاع الاقتصادية للناس في مجتمع معين وتصنفهم إلى "طبقات" أو "شرائح اجتماعية" على أساس اقتصادي، وهي تجري "تعيينات" لهذه الأوضاع الاقتصادية والوقائع المتعلقة بها، على حين لا تهتم الأيديولوجيا الإسلامانية بهذا الجانب، بل تصرف اهتماماً كبيراً إلى وضع "الأخلاق" (السلوك المتناسب أو غير المتناسب مع مقتضيات "الشرع" كما تفهمه) في المجتمع، وإباحة أو تحريم الكحول في مدينة تعني للإسلاماني شيئاً كثيراً على حين لا يعيرها الماركسي عادة اهتماماً.

وبسبب عدم تطابق الأيديولوجيات في "حقل التعيينات" ينقل المناصر عادة عند انتقاله من الأيديولوجيا (1) إلى الأيديولوجيا (2) عدداً من التعيينات التي لا تقع ضمن حقل تعيينات الأيديولوجيا الجديدة، وهو لا يغيّر إلا تلك التعيينات الواقعة ضمن تقاطع الحقلين، في المواضع التي تتناقض فيها التعيينات أو تختلف.

وبسبب هذه الواقعة سنلاحظ اختلاف التعيينات بين المنضوين نظرياً إلى أيديولوجيا واحدة فمن انتقل إلى الأيديولوجيا (2) من الأيديولوجيا (1) يختلف في تعييناته عمن انتقل إلى الأيديولوجيا (2) من الأيديولوجيا (3).

ولو أخذنا بعين الاعتبار أن الانتقال إلى الأيديولوجيا يتم غالباً من أرضية "الإنسان العادي"، الذي يقبل الأيديولوجيا السائدة في وسطه الاجتماعي، فسنرى أن السبب الأكبر للاختلافات الداخلية بين مناصري أيديولوجيا معينة هو اختلاف الأوساط الاجتماعية التي جاء منها هؤلاء المناصرون. ولو درست تجريبياً جملة تعيينات ماركسي سوري منتم إلى حزب العمل الشيوعي عام 1980 مثلاً فسترى فارقاً بين الأعضاء بحسب الوسط الاجتماعي الذي جاؤوا منه، وهذا الاختلاف يمكن أحياناً أن يظهر فاعلية في حال ظهور تغيرات في العناصر المركبة لأيديولوجيا محددة تراها مجموعة (أ) مناسبة ومحبّذة بينما تراها مجموعة (ب) على أرضية تناقضها مع تعييناتها المنقولة من وسط اجتماعي آخر غير مناسبة وغير محبّذة. وهذا يصح إجمالاً، وقد رأينا ذلك مثلاً حين رأينا فوارق أيديولوجية مؤثرة بين "الإخوان" في حماة و "الإخوان" في مدينة دمشق، والأمثلة على ذلك كثيرة وهي جديرة بأن تأخذها أي دراسة اجتماعية – سياسية بعين الاعتبار!

(50)

ثمة كلمة عربية جديدة شاعت في سوريا (وربما في بلاد عربية أخرى) في الربع الأخير من القرن العشرين هي كلمة "مؤدلج". وهذه الكلمة العربية الجديدة جاءت كما هو واضح من كلمة "أيديولوجيا"، فمنها اشتقوا الفعل الجديد "أدلج – يؤدلج – أدلجة"، و "مؤدلج" (بفتح اللام) هي اسم المفعول

من هذا الفعل. وعنوا بها ذلك الشخص الذي هو، بخلاف الشخص العادي، يعتنق أيديولوجيا محددة (بمعنى الاتجاه السياسي). ومن المألوف أن يكون هذا "المؤدلج" منتمياً إلى حزب (متباين عادة مع السلطة أو معارضاً لها، إذ اعتباراً من نهاية السبعينات كانت القناعات الأيديولوجية قد اختفت في حزب البعث وتحوّل إلى مؤسسة سلطوية لا تدفع أعضاءها إلى الانتساب إليها إلا دوافع المنفعة الشخصية أو دوافع الخوف).

وفي حالات نادرة كان الشخص يقول عن نفسه "أنا مؤدلج" والمألوف أن يقول الآخرون عنه ذلك، وقد كان المنتمون إلى الأحزاب يعدون الانتقال من وضع "الشخص العادي" إلى وضع "الشخص المؤدلج" انتقالاً نوعياً، وبالنسبة إلى المنتمي إلى الأيديولوجيا نفسها كان القول عن شخص إنه "مؤدلج" يعادل القول إنه "واعٍ"، وقد كانوا يفترضون في "الشخص العادي" إما "عدم الوعي" أو بأحسن الأحوال "الوعي الفطري" أو "الوعي العفوي"، على أن علينا هنا أن نقرر أن هذا الفارق النوعي بين "المؤدلج" و"العادي" كان أوضح ما يكون في حالة الأيديولوجيا الماركسية، لأنها جلبت من خارج المجتمع أفكاراً و "تعيينات" لم تكن موجودة، ولم تصبح قط جزءاً عضوياً متعايشاً مع الأيديولوجيا السائدة، مما كان يعني بالنسبة إلى الماركسيين بالفعل أن الانتقال إلى حالة "المؤدلج" أو "الواعي" هو انتقال نوعي. ولم يبد الفارق بين الحالتين كبيراً للأيديولوجيات السياسية الأخرى، مثل القومية (العربية، وقد نذكر هنا القومية الكردية أيضاً) أو الإسلامانية.

لكن وجود هذه الكلمة كان يعني ضمناً أن "الإنسان العادي" لا يتبنى أي أيديولوجيا! وبهذا نفهم أن "الأيديولوجيا" في بلادنا في العقود الأخيرة (أكتب هذه السطور في العاشر من تشرين الثاني 2014) كانت تعني جملة من الأفكار التي تتضمن برنامجاً لتحوّل سياسي (أي تحوّل في السلطة أو سلوكها، وفي علاقات البلد الخارجية)، ومن الصحيح، والحالة هذه، أن "الإنسان العادي" بالفعل لا يتبنى أي "أيديولوجيا"!

وقد تلاحظ هنا أن "الأيديولوجيا" تذكّرنا بمصطلح "اليوتوبيا" عند السوسيولوجي الألماني كارل مانهايم، لأنه يفرّق بين "الأيديولوجيا" التي هي منظومة فكرية خاصة بالطبقات الحاكمة و "اليوتوبيا" وهي ما يميّز "الطبقات الصاعدة" (التي لم تحكم بعد)، لكن علينا في سياقنا الخاص أن نميّز بين جملة الأفكار والقيم (أو لنقل بمصطلحاتي هنا: جملة من المفاهيم عن العالم ومن "التعيينات") السائدة (في صفوف الأكثرية الساحقة) وهذه هي ما أسميه "الأيديولوجيا السائدة" وبين جملة من المفاهيم عن العالم ومن "التعيينات"، ويضاف إليها تصوّر عن " المجتمع – الهدف"، وهي ما سأسميه "أيديولوجيا التغيير". وسأضيف نوعاً ثالثاً يهم التحليل الاجتماعي – الثقافي في بلادنا وهو ما أسميه "الأيديولوجيا المسيطرة"، وهذه الأيديولوجيا ظهرت في العصر الحديث وترافقت مع سيطرة نخب جديدة معزولة عن المجتمع الأهلي وتمد بصلات تبعية قوية

مع القوى الأجنبية الكبرى، ولهذه الأيديولوجيا المسيطرة جملة من المفاهيم والتعيينات يراد فرضها عبر وسائل مثل المدرسة ووسائل الإعلام لتصبح البديل عن "الأيديولوجيا السائدة".

لنلاحظ هنا، أنه، خلافاً للتقليد المتأثر بالماركسية، لا يوجد تطابق بين "الأيديولوجيا السائدة" و "الأيديولوجيا المسيطرة" حيث أن الماركسيين استناداً إلى التجربة الغربية كانوا يرون أن أيديولوجيا الطبقات الحاكمة هي نفسها "الأيديولوجيا السائدة".

ولو أخذنا سوريا نموذجاً، لوجدنا أن "الأيديولوجيا المسيطرة" كانت تجد نفسها في حالات كثيرة في حالة صدام مع "الأيديولوجيا السائدة". من ذلك صدام "المعايير الاجتماعية الأخلاقية" (وهوما يسمى "الأخلاق التقليدية") مع بعض ما يقدمه التلفزيون (كما في حالة بعض المسلسلات التلفزيونية، مثلاً: "ما ملكت أيمانكم")، وفي المدارس القروية كانت الطالبات يلجأن إلى الالتفاف على أوامر عدم لبس غطاء الرأس "التقليدي" (وهو ما اختلط في العقود الأخيرة مع مصطلح "الحجاب" وهو مصطلح جديد تماماً يعني شيئاً مختلفاً عما يعنيه المجتمع الأهلي بغطاء الرأس للمرأة) بتغيير في شكل "قبعة الفتوة" (وهي جزء من اللباس المدرسي الإلزامي في عهد حافظ الأسد). ومن أسوأ أشكال الاصطدام وأكثرها انتهاكاً لخصوصية الإنسان ما فعلته ميليشيات السلطة عام 1980 حين انتزعت بالعنف غطاء الرأس من النساء في شوارع دمشق.

لنقل إن "الأدلجة" تعني انتقال الفرد من "الأيديولوجيا السائدة" إلى "أيديولوجيا التغيير"، ومعنى هذا أن الفرد الذي كان في غير وارد التفكير في المشاركة في تغيير السلطة (أو تغيير سلوكها) أصبح يضع على نفسه عبء هذه الفاعلية.

إن هذا التغيير يختلف في طبيعة علاقاته مع "الأيديولوجيا السائدة" و"الأيديولوجيا المسيطرة" بحسب نوع "أيديولوجيا التغيير".

(51)

تثبت "أيديولوجيا التغيير" العربية في القرن العشرين أنها كانت تتأثر بالتيارات الأيديولوجية السائدة في العالم، وفي الغرب خصوصاً. يمكنك أن ترى "انطباعات" عربية عن أيديولوجيات أوروبية مثل القومية، ثم الفاشية، و"انعكاسات" لها في المرآة غير الصافية لثقافة تتلقى صوراً من ثقافة أخرى "فتفهمها" (بالمعنى نفسه يمكن أن تقول. "تسيء فهمها") كما يتناسب مع تجاربها الخاصة. وهكذا اندرجت "أيديولوجيا التغيير" العربية تحت معطف أيديولوجي عالمي، مثل اللبرالية، ثم الاشتراكية، إلى أن سقطت "المنظومة الاشتراكية" عام 1990 فضربت هذه الأيديولوجيا في تعييناتها الكبرى ضربة كبيرة جداً، مع أن الردة المبدئية التي جلبها السادات وحافظ الأسد عام 1970 عن "ثوابت" (بمصطلحنا: "تعيينات كبرى") مثل "الاشتراكية"، "الوحدة العربية عبر إسقاط الأنظمة الرجعية"، "تحرير

فلسطين وعدم القبول بالمساومة أو التسوية مع الكيان الصهيوني" يمكن ذكرها على أنها سجّلت سابقة خروج السلطة نفسها عن ثوابت "ثورية" كانت السلطات التي انقلب عليها الحكام الجدد تتبناها. لكن "أيديولوجيا التغيير" كانت لا زالت محمولة من قوى سياسية معارضة لها أثرها في التصور المتبنى من قبل الأكثرية لصورة "المجتمع – الهدف". ومن أهم الثوابت التي استمرت في الوجود حتى سنة 1990 الثوابت التالية: "فلسطين قضية مركزية"، "الاستعانة بالأجنبي لحل خلافات داخلية خيانة"، "القبول بوجود الكيان الصهيوني خيانة"، وحتى من ألمح لإمكانية مفاوضة الكيان من الفلسطينيين كان يبرر للأكثرية هذا الفعل بأنه فعل مؤقت نتج عن عزلة الثورة الفلسطينية ومحاصرتها في البلاد العربية.

عام 1990 انهارت "المنظومة الاشتراكية" فضرب النموذج الاشتراكي بما هو بديل لنمط "الاقتصاد الحر" ضربة قاصمة، ومعه ضرب مفهوم "حركة التحرر الوطني" الذي كانت تحمله قوى سياسية كثيرة في "العالم الثالث" عن نفسها، وبهذا انهار الشعور الداخلي لديها بالانتماء إلى "معسكر واحد"، و"التعيين الكبير" الذي هو العداء للاستعمار والصهيونية تلاشى عند جزء من النخبة السياسية في المشرق العربي (مثلاً أكبر أحزاب الحركة الكردية والأحزاب ذات الطابع المذهبي الشيعي في العراق)، ولم يلغ هذا "التعيين الكبير" (أو "الثابت") عند غالبية سكان لبنان حتى اغتيال الحريري عام 2005 (ونشوء "تحالف 14 آذار") وفي سوريا حتى اندلاع الثورة عام 2011.

ظلت الأكثرية الفلسطينية معزولة عن هذا التغير المهم، إذ أن التناقض الوجودي مع المشروع الصهيوني ذي الطبيعة الإحلالية كان يجعل من غير الممكن تقبل فكرة التحالف مع الصهيونية أو مع أمريكا ضد خصوم عرب.

(52)

اندلعت الانتفاضات العربية الكبرى عام 2011 لأسباب تقود عادة إلى الثورات: أهمها شدة القهر الاقتصادي المقرون بقهر سياسي. وفي مصر رفع شعار "حرية، كرامة، خبز"، ولعل الشعار الذي رفع في بداية الهبة الكبرى في سوريا كان أكثر اختصاراً: "حرية وكرامة". لكن مسار الثورة السورية كما هو معلوم اختلف عن مسار الثورتين التونسية والمصرية اللتين سبقتاها، ولنا أن نقول إن شعار "الحرية والكرامة" كان يعبّر عن أشواق كثرة كثيرة من الناس في المجتمع السوري ("بكل مكوّناته" كما تعوّدوا أن يقولوا).

اشتقت كلمة "كرامة" (وهي مثل كلمات كثيرة من هذا الحقل الدلالي قد تغيّر مدلولها مع الزمن) من "الكرم"، وهو يعني المكانة الاجتماعية العالية المحترمة التي تأتي غالباً من عراقة النسب. (فتشابه بذلك كلمة "الشرف"، ولعلك ترى كيف تغيّرت دلالة الكلمتين مع الزمن).

ويقال عن الشخص "إنه أهدرت كرامته" عندما يعامل باحتقار إذ الكرامة تعني الاحترام الاجتماعي، وهي عكس "الهوان"، وفي العربية كان فعل "أكرم" نقيضاً لفعل "أهان" كما ترى في قوله تعالى "فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعّمه فيقول ربي أكرمن، وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي أهانن" (الفجر 15 - 16).

و "الكرامة" في لغتنا الحاضرة ترادف "العزة"، و "العيش الكريم" نقيضه "العيش الذليل".

تشغل الكرامة في سلّم القيم في مجتمعنا قيمة عليا، والمشكلة الكبرى في المجتمع السوري أيام حافظ الأسد كانت الإهانة المتعمّدة التي يتلقاها الإنسان في شتى جوانب الحياة العامة، وفي أواخر عهد الأب وأوائل عهد الابن جرت محاولات من السلطة لتخفيف الأشكال الفاقعة من الإهانات التي يوجّهها رجال السلطة للإنسان العادي، لكنها مع بدء ثورة 2011 عادت بحدّة مضاعفة فاقت حتى الحقبة التي أسمتها المعارضة السورية "الحقبة الهستيرية" (التي بدأت في نهاية السبعينات واستغرقت الثمانينات وبدأت محاولات التخفيف من حدتها في نهاية التسعينات وبداية القرن الميلادي الجديد).

ترتبط مشكلة الكرامة بمشكلة مصادرة الحرية، وفي السياق العربي يرتبط الخضوع القسري بفكرة الاستعباد وهو قمة "الهوان"، و "العزة" تعني عدم الخضوع، على حين يعني الخضوع "الذل" (وهو مرادف "للهوان").

وعندي دوماً تحفّظ من ميول كثرة من معاصرينا إلى وصل الحاضر بالتاريخ البعيد بصورة متعسّفة، وفي الغالب أعتقد أن تفسير ظواهر الحاضر بأحداث مر عليها ألف سنة هو من الوهم المحض، وعلينا أن لا نحمل على محمل الجد ميل الإنسان إلى أن يربط أعماله بالتاريخ القديم مع أنها تجد تفسيرها الحقيقي في التاريخ القريب فقط، والباحث الذي يريد أن يفسّر ظاهرة الفاشية الإيطالية عليه أن يفسّرها بظروف إيطاليا في السنوات التي سبقت ظهور هذه الفاشية، فإن أراد أن يتوسع في البحث جاز له أن يعود قرناً أو قرنين إلى الوراء لا أكثر، أما أن يصدّق مزاعم موسوليني الذي كان يقول (ومن المحتمل أنه كان يصدّق مزاعمه وما يتوهّمه) أنه امتداد للإمبراطورية الرومانية، فهو بهذا سيشبه طبيباً نفسياً خائباً يريد أن يفهم مرض مريض نفسي يظن أنه نابليون فيرجع إلى تاريخ نابليون!

لكني أظن أن العربي المشرقي تمكن مقارنته من ناحية واحدة فقط مع العربي القديم الذي كان يرى في مجرد الخضوع للملوك إهانة لا يقبلها وهي أن كليهما لم يجرّب حالات من الدولة تكون علاقتها مع مواطنيها مستندة إلى أسس أخرى غير القهر والإرغام المباشر على الطاعة باستعمال القوة السافرة.

هذا الشعور بالهزيمة حيال القوة السافرة يستثير على الدوام "أزمة استلابية تغلّبية" كما سميتها في كتابات قديمة، ويمكن تحليلها بأنها شعور

بالانكشاف أمام قوة لا تقاوم، وللمحلل أن يرى أن السلطة التي تظهر نفسياً "كمرجع استلابي" ستقرن التمرد بالذنب، ويصبح الفرد عرضة دائمة للشعور بأنه ملاحق أو مشروع ملاحق لذنب لا يستطيع حتى أن يمنع نفسه من ارتكابه (لأنه لا يعرف ماهيته بالضبط!). إن جمهورية الخوف التي أسسها حافظ الأسد وأوصلها للكمال بعد عام 1979 انبنت على استثارة الشعور بالذعر عند المواطنين لأنهم دوماً "مشروع مذنبين". وقد كانت ادعاءات السلطة "الوطنية" وأنها "قلعة صمود وتصد" تقوم بدور تقديم مبرر تخوين كل من يفكّر في المعارضة.

مفهوم "الكرامة" يعني على العكس إحساس الفرد بأنه أولاً "كائن قوي" يستطيع الدفاع عن نفسه وأنه ثانياً "كائن أخلاقي" تتناغم حقيقته الأخلاقية مع متطلبات المرجع الأخلاقي الذي يستبطنه، وتعني أخيراً أنه "إنسان ذو قيمة لا يمكن البخس منها، لا طبقياً ولا عنصرياً".

وهذا المفهوم قد يكون مبنياً على على موقف استلابي هو بطبيعته مهتز، وهذا حين يكون المرجع الذي يتلاءم الفرد مع متطلباته مرجعاً غريباً معادياً في الأصل، مثل ابن المستعمرات الذي يعطيه المستعمر الشعور بأنه "متميّز" عن شعبه، وهو يستخدم عادة في ذلك أوهاماً كأن يقول المستعمر للكردي أنه على كل حال آري وليس سامياً أو أنه في الحقيقة مجرد مجبر على الإسلام!، ولكن موقف "الكرامة" السوي ينبني على أساس مرجع غير

استلابي، وقد أسميناه في بداية هذا الكراس "الضمير"، وفي مثال الكردي يرى الكردي المستند إلى الضمير أنه ذو قيمة لأنه إنسان، وعلى هذا لا يقبل أن تبخس قيمة الإنسان لا إن كان كردياً ولا إن كان عربياً!

على أن "الكرامة" لا تظهر كإشكالية فقط في السياق الداخلي، أي في العلاقة مع سلطة محلية، بل تظهر كإشكالية في العلاقة مع العالم، وفي مرحلة "حركة التحرر الوطني" كان الغازي الأجنبي القاهر هو المتسبّب في استثارة الأزمة الاستلابية بكل أشكالها، وكان فعل الثورة على المستعمر معناه محاولة لاستعادة كرامة مهدّدة أو مفقودة، وفي حالات مقاومين كبار مثل الأمير عبد القادر وعمر المختار كان الثائر يقيم تماهياً بين ذاته وهويته الثقافية، ويرى أنه حين يدافع عن هويته من خطر السحق فإنما يدافع عن كرامته.

ولكن واقعة "الهزيمة الحضارية" اتضح أنها ذات أبعاد تتجاوز مجرد الهزيمة في المعركة العسكرية، فحتى انسحاب القوة الاستعمارية العسكرية لم يكن كافياً لزوال مشاعر "الهزيمة الحضارية". لقد ظلت واقعة التبعية الاقتصادية، والتفاوت البيّن في درجة السيطرة على العلوم الطبيعية والصناعة تحكم على ابن المستعمرات (وفي المثال الذي نهتم به هنا: ابن بلادنا) باستمرار "الشعور بالدونية" (وهو الاسم الشائع لما أسميه "الأزمة الاستلابية").

والنقيض الذي هو "الكرامة" كان يعني عند من امتلك "الوعي المناسب" السعي لتجاوز هذه الهوّة بيننا وبين الدول الصناعية في السيطرة على العلم الطبيعي وعلى التقنية التي نحتاجها لنصبح غير تابعين بل قادرين على المنافسة.

وكما نرى فإن صاحب "الوعي المناسب" هو وحده من يطرح بالجذرية اللازمة مسألة "الكرامة" في أبعادها الداخلية (بناء سلطة تنبثق من إرادة مواطنيها وليس من قهرهم وإرغامهم) وفي أبعادها الخارجية (إزالة الهوة العلمية والتقنية مع البلاد المهيمنة عالمياً في مجال العلوم الطبيعية والتقنية).

(53)

في الفقرة السابقة قدّمت تصوّراً لدخول قيمة "الكرامة" ضمن قيم الوعي المناسب. يمكن لهذه القيمة على العكس أن تكون واحدة من قيم الوعي غير المناسب الذي نصطلح على تسميته "الوعي الانحطاطي" (كما أننا قد نصطلح على تسمية الوعي المناسب "بالوعي النهضوي").

حين تأخذ موقف الاعتزاز بالذات وتصمد ولا تتراجع أمام دوافع الانحطاط أو ممثليه فإن هذا موقف كرامة تنطبق عليه معايير الوعي المناسب. لكنك قد تأخذ موقف اعتزاز زائف بالذات حيال إخوتك

ومواطنيك وتصر على "محاسبتهم بلا تنازل" في الصغيرة والكبيرة، وهنا تكون هذه النسخة من قيمة "الكرامة" نسخة انحطاطية، وهي حين تعم المجتمع تفرمل مقدرته على "النهوض" (أي السير في اتجاه المجتمع - الهدف، وهو ما نسميه "النهضة") وتدفعه إلى تأبيد الجوانب التي تجعله مجتمعاً غير كفء.

المفهوم النهضوي بالمعنى الذي شرحناه للكرامة يتطلب من الفاعل النهضوي النموذجي الذي نسمّيه في هذا الكرّاس "الفتى" على العكس أن يتحمّل صغائر الإزعاجات وضروب المضايقات والإخلال بأصول التهذيب والاحترام حين تصدر عن إخوتنا الذين نتوجه إليهم ونريد أن نغيّر أنفسنا لنتواءم مع متطلبات الوعي المناسب وندعوهم إلى أن يغيّروا أنفسهم معنا.

يَحول "المفهوم الانحطاطي للكرامة" دون تعاون أفراد مجتمعنا مع بعضهم، وعن انخفاض مقدرة الناس عندنا على العمل التعاوني يمكن قول الكثير، ومن أسبابها كما نرى هذا المفهوم غير المناسب للكرامة.

ما إن تتجاوز الوعي الاستلابي الذي يجعلك لا ترى إمكانية أخرى إلا إمكانية أن تكون مقابل جيرانك ومواطنيك في موقع "الأعلى" أو في موقع "الأدنى"، حتى ترى أنك مساوٍ لهم، وأن انشغالك بتغيير حال المجتمع ليصبح في وضع المجتمع - الكفء يفوق في الأهمية أن تضيع وقتك وتقلل من فعالية نشاطك النهضوي في ردود صغيرة على الصغائر (بمعيار الوعي

المناسب). بهذا المعنى تتخلص من "مفهوم الكرامة الانحطاطي" وتتبنى بدلاً منه "مفهوم الكرامة النهضوي". إن الكرامة قيمة كبرى عند الفتيان ولكن بمعناها النهضوي! تتحقق كرامتنا حين يصبح مجتمعنا كفئاً! هذا في اعتقادي هو المفهوم النهضوي للكرامة!

(54)

في حالات فردية كثيرة يبدو اختيار المجتمع – الهدف أمراً خاضعاً بصورة مطلقة لعوامل فردية، وقد يبدو الاختيار الذي على أساسه تُبُنِّيَتْ "أيديولوجيا التغيير" وكأنه خضع لعوامل عرضية تكاد أن تكون من المصادفات البحتة التي لا تخضع لقانون محدد. ولو كان الأمر كذلك لما كان هناك أي داع للبحث الاجتماعي – الثقافي، ولتوجب علينا أن ندرس المناصرين للأيديولوجيا كما يميلون هم أنفسهم غالباً للتفكير في أنفسهم، أي بوصفهم أناساً من "أحرار التفكير"، لم يتبنوا من الأفكار والقيم إلا ما أملاه عليهم فكرهم الحر.

ولكن البحث الاجتماعي يقدّم لنا عادة قدراً كافياً من الارتباطات بين الشرائح الاجتماعية والميول الأيديولوجية ليجعلنا نفترض أن الوضع الاجتماعي له دور بالفعل في الخيارات الأيديولوجية للفرد. إن الفرضيات الماركسية في هذا المجال (وقد احتكرته في العلوم الاجتماعية

لفترة طويلة أو كادت تحتكره) لا تقدم إلا مساهمات جزئية في فهم هذه الواقعة، و "حقل التعيينات" الماركسي لا يجعل الماركسية قادرة على تفسير العلاقة بين الشرائح الاجتماعية والأيديولوجيات السائدة في صفوفها تفسيراً كافياً. عادة لا يستطيع الماركسي أن يرى غير الوضع الاقتصادي للمجموعة السكانية المعنية، وعلى أساس هذا الوضع الاقتصادي يريد أن يفسّر خياراتها الأيديولوجية، وقد تصادف في الغرب أن مرت فترة بدت الماركسية فيها قادرة بالفعل على تفسير الخيارات الأيديولوجية ضمن شرائح المجتمعات في أوروبا، لكن أظن أنه لم تمر فترة عندنا تمكنت فيها الماركسية من تفسير انتماءات شرائحنا الاجتماعية واتجاهاتها الفكرية الغالبة فيها تفسيراً فيه الحد الأدنى من الكفاءة.

لهذه الغاية علينا أن نقترح نموذجاً نظرياً آخر يكون أقدر على تفسير تبني شريحة اجتماعية لأيديولوجيا معينة (ثم التغيرات التي تجري في الميول الأيديولوجية لأفرادها).

ويمكن للقارئ أن يلاحظ أنني لا أنوي تقديم اقتراح "عابر للثقافات" (شأن اقتراحات الماركسية) بل أنوي أن أقدم فرضية أراها أنسب لتفسير العلاقة بين الشرائح الاجتماعية في بلادنا والأيديولوجيات التي تتبناها.

إن من المألوف في أيامنا هذه (أكتب هذه السطور في السادس عشر من تشرين الثاني - نوفمبر 2014 ميلادي) أن تقدّم "الفرضية الطائفية"

لتفسير سلوك المجموعات السكانية السياسي عندنا، ويبدو هذا التفسير أحادياً كما كان التفسير الاقتصادي للماركسية، فكأن أنصار هذا التفسير السهل يتبنون ما قد تسميه "الحتمية الطائفية" في مقابل "الحتمية الاقتصادية" عند الماركسيين! ومن المفارقات أن هذه "الحتمية الطائفية" تبدو متبناة في أقسام الدراسات العربية والإسلامية في الغرب، فمن الصعب أن تقرأ تعريفاً لكاتب عربي (حتى لو كان لادينياً) لا يبدأ بذكر المجموعة الدينية التي تنتمي إليها عائلته!

لكن الدراسة الاستقرائية لعلاقة الأيديولوجيات بالشرائح الاجتماعية في بلادنا تقدّم صورة أكثر تعقيداً من التبسيط الذي يحتوي عليه مفهوم من نوع "الطائفة- الأيديولوجيا"، وهذا ينطبق على دراسة الوضع في لحظة زمنية معيّنة كما يخص التغيرات الأيديولوجية المشتركة في الزمن القريب، مثلاً في القرن العشرين.

أعتقد أن دراسة التوجهات الأيديولوجية للشيعة اللبنانيين مثلاً وتغيراتها ما بين مطلع الخمسينات إلى الآن سترينا: أولاً: إن هذه المجموعة غيّرت خياراتها الأيديولوجية، ثانياً: إن الأيديولوجيات التي كانت هي الشائعة في صفوف هذه المجموعة جاءت جميعها من خارج المجموعة ولكنها أعادت تفسيرها وتنظيم "تعييناتها" وفقاً للواقع المحلي. ولو أخذنا مجموعة دينية أكبر عدداً، مثلاً سنّة سوريا (بحدود سوريا الحالية) لوجدنا أيضاً أن هذه

المجموعة أولاً غيّرت خياراتها الأيديولوجية في الفترة الموصوفة، وأنها ثانياً بحكم كبر عددها أبدت فروقاً ملموسة في سلوكها السياسي يمكن رده إلى عوامل أخرى غير الانتماء الديني تتحكم في سلوك ابن المدينة وتحتلف عن حال ابن الريف، كما تختلف باختلاف التاريخ المحلي للمناطق. إن جملة هذه العوامل تشكّل في اصطلاح أقترحه "وسطاً اجتماعياً ثقافياً"، وثمة "وسط عام" و "أوساط جزئية" ينقسم إليها "الوسط العام".

مفهوم "الوسط" يبدو لي أدق وأكثر مقدرة على التفسير من مفاهيم مبسّطة مثل "الطبقة" أو "الطائفة".

تلعب الانتماءات التي أسميها اصطلاحاً "الانتماءات الفئوية" (وهي انتماء الفرد بالولادة إلى مجموعة دينية أو طبقية أو مناطقية أو إثنية محددة) دوراً يتفاوت في درجة وعي الفرد به في تحديد "موقف الفرد الأيديولوجي الموجب" (وأعني به تبنّيه لأيديولوجيا محددة) وفي تحديد "موقف الفرد الأيديولوجي السالب" (وأعني به موقفه المحبّذ أو غير المحبّذ من الأيديولوجيات الأخرى التي لا يتبناها).

يمكن للفرد المنتمي إلى فئة محددة، حتى لو لم يشارك أفراد "فئته" آراءهم الدينية أو حتى توجهاتهم السياسية الغالبة أن يتأثر في موقفه الأيديولوجي مع ذلك بانتمائه الفئوي في بعض مركبات الأيديولوجيا التي يحدد منها موقفاً سالباً أو موجباً، فمن الصعب على من انتمى بالولادة

لطائفة من الطوائف المسيحية عندنا مثلاً أن يأخذ موقفاً أيديولوجياً سالباً محبّذاً لأيديولوجيا تدعو لقتل غير المسلمين أو نبذهم! وموقفه سيكون معزولاً عن رأيه الديني. وقد ضربت مثلاً بالطوائف لكن اعتبارات أخرى في بلادنا سنراها مهمة، مثلاً: من الصعب أن يحبّذ من ينتمي بالولادة إلى القومية الكردية موقفاً أيديولوجياً في بلده يدعو إلى التعريب القسري لغير العرب! وهو سيكون على هذا الموقف السالب حتى لو لم يكن من مناصري الأيديولوجيا القومية الكردية.

وينبني على هذا الأساس اللاشعوري للموقفين الأيديولوجيين السالب والموجب للفرد "نظام تعيينات" خاص، ووفقاً لهذا النظام تعطى المواقف والوقائع الاجتماعية التي تضمن للفرد "موقعاً عزيزاً" (موقع "كرامة") قيمة إيجابية، بينما تعطى المواقف والوقائع الاجتماعية التي تضع الفرد في "موقع ذليل" (موقع "لا كرامة") قيمة سلبية.

ويمكن تقسيم "الفئات" في بلادنا إلى "فئات كبيرة" و "فئات صغيرة" (من منظور نسبتها العددية إلى مجموع السكان)، ومن ميزات "الفئات الكبيرة" أنها يمكن دفعها إلى تأييد أيديولوجيات تقسيمية للوحدة السياسية التي تنتمي إليها في وضعها الراهن إن أحست أن الوضع الوحدوي لا يجعلها في "موقع كرامة"، أو إن كان الانفصال لتكوين وحدة سياسية مستقلة سيحسّن من "موقع الكرامة" الذي تشغله، على حين تميل الفئات الصغيرة إلى تأييد أيديولوجيات تكفل لها "وضع كرامة" ضمن الوحدة السياسية القائمة.

من النادر أن نرى فئة كبيرة أو صغيرة تنتج من داخلها تلك الأيديولوجيات التي تحقق لها "متطلّب الكرامة" الذي ذكرته، لكنها، كما يقول استقراؤنا، تستطيع دوماً إيجاد الأيديولوجيا التي تدعم تحقيق هذا المتطلّب، وتنقسم هذه الأيديولوجيا إلى نوعين ممكنين: النوع الأول أسميه "الأيديولوجيا التوافقية"، وهي تلك التي تسعى لإيجاد قاسم مشترك مع الفئات الأخرى، أما النوع الثاني فأسميه "أيديولوجيا الانفصال"، وهي توجه أتباعها إلى سلوك يقود إلى انفصال الكتلة السكانية التي تريد الأيديولوجيا تمثيلها وتعبئتها في اتجاه سياسي واحد، عن الوحدة السياسية القائمة.

من المعتاد أن يكون مقدار الدوافع اللاشعورية الذي حكم الموقف الأيديولوجي (السالب والموجب) للفرد الذي تبنّى أيديولوجيا توافقية أكثر من مقدار الدوافع اللاشعورية التي دفعت الفرد لتبنّي أيديولوجيا انفصالية، والسبب في ذلك أن الأصل الفئوي للدافع من المناسب إخفاؤه (حتى عن وعي صاحبه) ليظهر الانتماء الأيديولوجي مدفوعاً بدوافع مشتركة مجمع عليها في المجتمع المعني، على حين أن الأيديولوجيا الانفصالية تعلن صراحة انتماء فئوياً وتبني عليه منطقها، ومؤيد هذه الأيديولوجيا لا يجد نفسه مدفوعاً لمحاولة إيجاد قاسم مشترك من التعيينات مع الجزء الثاني من أعضاء الجماعة السياسية القائمة.

(55)

بدلاً من تقسيم مجتمعنا في البحث الاجتماعي الثقافي إلى "طبقات" أو "شرائح طبقية" أو "طوائف" أقترح تقسيمه إلى "أوساط اجتماعية – ثقافية" هي مجموعات سكانية يجمعها انتماء اجتماعي متشابه محدد (قد يكون من النوع الاقتصادي – الطبقي أو من النوع الديني أو الإثني أو المناطقي) وتجد نفسها لأسباب تاريخية معيّنة حيال ضرورة تحديد موقع جماعي مناسب لها في المكانة الاجتماعية وفي السلطة السياسية (وهو الذي أسميه "موقع كرامة"). وهي في هذا الموقف تجد نفسها حيال ضرورة تبرير منظومتها للقيم والدفاع عن نمط حياتها، ولنسمها اختصاراً "أوساطاً" ونعني بها ما لم نذكر غير ذلك "الأوساط الاجتماعية – الثقافية".

تبدي "الأوساط" اختلافات عن بعضها في توجهاتها الأيديولوجية (أو الفكرية عموماً)، ولكنها لا تصل بالضرورة إلى دفع اختلافاتها إلى مستوى المبرّر لانفصال عن الوحدة السياسية القائمة.

(56)

في الفقرات السابقة حاولت أن أقدّم توصيفاً عاماً جداً للتوجهات الأيديولوجية الكبرى في مجتمعنا (غالباً أتكلم عن المجتمع في بلاد الشام والعراق لأنني بحكم العيش فيه أعرفه أكثر من غيره). أرجو أن يظل القارئ يذكر أن هدفي من هذه الكرّاسة لم يكن تقديم تحليل اجتماعي - ثقافي شامل لمجتمع الشام والعراق في القرن العشرين، لكنّي جرّبت إدراج بعض المفاهيم النظرية التي كنت صغتها في كتابات سابقة لي، وبعضها ذكرته هنا لأول مرة.

هدفي في الكرّاسة محاولة مساهمة في إنارة جوانب أراها أساسية في عمل الفاعل الاجتماعي النموذجي الذي أسميه "الفتى"، وقد رأيت أن "الفتيان" يلزم أن يكونوا على بيّنة من "الجو الأيديولوجي" الذي سيواجهونه لا محالة في عملهم.

وجل أملي أن لا ينظر الفتيان إلى أنفسهم على أنهم "اتجاه أيديولوجي جديد" وأن لا ينظر إليهم غيرهم بهذه الطريقة!

علينا في اعتقادي أن نطرح البرنامج الاجتماعي العملي الذي يناسب المجتمع - الهدف للغالبية السكانية، دون الدخول في صراعات من النوع الأيديولوجي (بما فيها في أيامنا هذه صراعات من النوع الديني أو الطائفي). لا يريد الفتيان سلطة، من هنا يفترض أن لا توجد أرضية للصراع مع الأحزاب السياسية!.

المجتمع - الهدف كما عرضته في الفقرات السابقة هو فيما أرى "مجتمع كفء حضارياً"، فهو يستطيع أن يدخل في منافسة حضارية مع المجتمعات الأخرى ويكون كفئاً فيها، ويستطيع في مغالبة حضارية أن يصمد ولا ينهار حيال محاولات العدوان أو محاولات الإضعاف والتفتيت. لهذه الغاية لا أعتقد أن الفتى الذي يتبنى هذا النموذج من المجتمع - الهدف يمكن له أن يشارك في أي فعل عدائي تجاه مكوّن إثني أو ديني أو مناطقي من مكوّنات مجتمعه، وبهذا المعنى قد لا يكون سلوك الفتى العملي المحبّذ لوحدة المجتمع الطوعية (دون قهر من مكوّن أكثري أو أقلّي لمكوّن آخر) مقبولاً من اتجاهات أيديولوجية عدائية تحرّض على حرب داخلية بين هذه المكوّنات. من هنا على الفتى أن يتوقع أنه رغم سلميته المطلقة (التي يجب في رأيي أن ترقى إلى مستوى المبدأ الأساسي الموجّه لفاعليته) فإن هذه الاتجاهات العدائية لن توفّره من عدائيتها لأنها كثيراً ما تتبع مبدأ: "من لم يشاركني آرائي وتوجهاتي السلوكية فهو عدو لي ولا يوجد محايدون"!. ولعلك ترى هنا واحداً من أكبر معاني الحديث الشريف العظيم عن "الجهاد الأكبر"، إذ يجاهد الفتى نفسه الجهاد الأكبر ولا ينجرّ للاستفزاز فيرد بالعنف على دعاة العنف (وفي بلادنا الآن يعد مجرد عدم الانجرار للكراهية الفئوية تجاه الفئات الأخرى أمراً صعباً ينطبق عليه توصيف "الجهاد الأكبر"!).

لا ضمانة لدعاة السلم! وقد رأينا أن ذلك الإنسان العظيم الذي حوّل اللاعنف إلى أكبر موجّه له ولمن شاركه في تحركاته، وهو المهاتما غاندي، قد انتهى مقتولاً على يد أحد المتعصبين من بني قومه!

(57)

إن كنت أملت في الفقرة السابقة أن لا ينظر أحد إلى الفتيان نظرته إلى اتجاه أيديولوجي جديد، وأن لا ينظروا هم إلى أنفسهم بهذه النظرة، فهذا لا يعني أنهم خارج كل أيديولوجيا، فكأنهم ملائكة لم يخلقوا من تراب وماء (أي ليسوا بشراً يخلقون الأيديولوجيا – بصورة حتمية – على ما يبدو!).

للفتى، مثل كل مناصر أيديولوجي، مجتمع - هدف، وعلى أساسه يبني جملة تعيينات سلبية وإيجابية للمواضيع والوقائع الاجتماعية، وبهذا المعنى يشابه الفتى المناصرين الأيديولوجيين، لكنه يختلف عنهم في نقطة جوهرية ذكرتها من قبل وهي أنه لا يفكّر في استلام سلطة. بهذا المعنى يريد الفتى أن يقدّم مساهمة في بناء مجتمع يشكل الأساس المناسب لسلطة تقود مجتمعاً كفئاً، المجتمع الذي يريد الفتى تحويله إلى واقع هو مجتمع يسود أفراده الوعي المناسب والسلوك المناسب، وهو بهذا عنصر توحيد على أساسه قد تعمل أيديولوجيات سياسية لها وجهة نظر في تقرير السياسة العامة لدولة قوية. وهذا الذي أقوله قد لا يبدو لك غريباً إن نظرت إلى حال مجتمعات أخرى تختلف فيها الأحزاب وأهل السياسة، ولكنهم عندهم أساس قوي يجعل دولهم فاعلة في العالم أياً كان حاكموها (أو أياً كانت الشرائح الاجتماعية التي تحكمها).

(58)

في مجتمع ناطق بالعربية، وبنى ثقافته الإسلام تشكل الهوية العربية – الإسلامية المعطف الذي يلف كل فاعلية الفتيان في المجتمع، ولكنهم بداهة لا يفهمون العربية على أنها خصم وعدو للغات الشقيقة الأخرى الموجودة في هذا الوطن الكبير الممتد الذي هو الوطن العربي! هذا الفتى يمكن أن يكون كردياً معتزاً بلغته الكردية أو أمازيغياً معتزاً بلغته الأمازيغية إلى آخره. في اعتقادي أن كل تعصّب إثني هو عنصر هدّام لا يمكن لأي فعل اجتماعي نهضوي أن يقبله، من حيث أنه من الناحية الأخلاقية فعل ممنوع ومن الناحية العملية فعل يقود المجتمع إلى صراعات داخلية تستنزفه وتفتح أبوابه أمام شياطين العالم ليعيثوا فيه فساداً!

وتأتي أشكال التعصب الفئوي في مجتمعنا وفي زماننا هذا (21/11/2014) من مصادر داخلية وخارجية، غير أن المصادر الخارجية تلعب دوراً أكبر من المصادر الداخلية في أحيان كثيرة، إذ أن كثرة كثيرة من العارفين بالنظرة الغربية لبلادنا لاحظوا أن القوى المسيطرة في الغرب سياسياً وأكاديمياً تصر على رؤية بلادنا فسيفساء لا يجمعها جامع، وهي لا تنفك تحاول تحريض الأقليات الدينية والإثنية على الأكثرية، وأحياناً تلقى هذه المحاولة نجاحاً لأسباب متنوعة، منها الدور الهدّام الذي تلعبه الاتجاهات المتعصّبة ضمن الأكثرية، ومنها انتهازية بعض النخب ضمن هذه الأقليات التي ترى

من المفيد لها السير في مخططات القوى الكبرى التقسيمية، ومنها أخيراً ذلك العامل الذي أذكره دائماً وهو "الاستلاب"، فكثير ممن يريد التملص من روابطه مع الأكثرية يفعل ذلك لأنه يريد أن ينضم للأقوى أو "الأجمل" أو "الأرقى"، ويترك انتماءه لأكثرية ضعيفة، "قبيحة"، "منحطّة"، (يرى القارئ أني لم أضع أهلّة لصفتي "أقوى" و"أضعف" كما فعلت مع صفات "الأجمل" و "الأرقى" و"القبيح" و"المنحط"، لأن الصفتين الأوليين يمكن تبريرهما بمعايير موضوعية بخلاف الصفات الأخرى التي ليس لها معيار موضوعي بل هي تتبع معايير ما أسميه "المرجع الاستلابي").

كنت في فقرة سابقة تحدثت عن انتماء الفاعل الاجتماعي النموذجي الذي أسميه "الفتى" لمجتمعه، وأن هذا الانتماء يعني الالتزام بمصالح هذا المجتمع، وأن القاعدة المعرفية لهذا الانتماء مؤلفة من معلومات دقيقة عن المجتمع ولغاته ومكوّناته، ومعرفة بما يلزم تغييره من عناصر البنية الاجتماعية ليصبح المجتمع في وضع المجتمع - الكفء. هذا الموقف الواعي متجاوز للاستلاب فهو إذن ليس مبنياً على دوافع استلابية من أي نوع كان.

لا ينبني الانتماء لهويّة محددة على عوامل نفسية فالانتماء معطى سلفاً بمجرد وجود الفرد في جماعة، وقد عمل عندنا بعض من يستلطفون الانضواء تحت راية الدول الكبرى المهيمنة في العالم على محاولة البرهنة على عدم وجود هوية عربية أو هوية إسلامية (تجمع سكان المنطقة بغض

النظر عن أديانهم) ، ولكنّ هذين الانتماءين كانا دوماً يعربان عن نفسيهما بوضوح كاف كفيل بتخييب آمالهم!

ضمن هاتين الهويتين الكبيرتين المتداخلتين يعمل "الفتيان" دون تعصب لفئة جزئية من الفئات (بما فيها الأكثريتان: "العرب" و "المسلمون السنة") ودون قبول أيضاً لأنواع التحريض الاستعماري والاستلابي ضد هاتين الهويتين!

(59)

تقدم التجربة المأساوية للمشرق العربي منذ عام 1990، حيث دمّر بلدان عربيان كاملان هما العراق وسوريا وفتّتا وأدخلا في أتون حرب داخلية مدمرة تعرقل إلى أمد غير منظور كل محاولة بناء دولة أو مجتمع متماسك أو اقتصاد قوي أو مقد رة على مواجهة التدخلات الخارجية، أسباباً وجيهة للاعتقاد أن العمل على بناء مجتمع كفء قادر على تحدي السعي الحثيث لتدميره يتم عبر توسيع نطاق عمل نهضوي ليمتد في بلاد عديدة من أساس المجتمع لا من قمة الهرم ويشكّل قاعدة متينة لحكومة مستندة إلى الشعب ليس من السهل حصارها وإسقاطها.

وعلى العكس تقدم هذه التجربة المأساوية المبرر للرأي القائل إن محاولة تحقيق النهضة المنشودة (بتعريفها الذي ذكرناه في عدة مواضع

سابقة) عبر القناة السياسية البحتة، أي عبر محاولة بناء سلطة هي التي تتولى التغيير المطلوب تقود إلى الإخفاق بغض النظر عن إخلاص الأفراد المتنطحين لهذه المهمة.

في هذه الكرّاسة أدعو إلى هذا الفعل الاجتماعي التغييري عبر تغيير "السلوك الحضاري" إن عبّرنا به عما دعوته السلوك المناسب، وهو سلوك يكفل فيما أرى بناء هذه الأرضية الاجتماعية لنهضة شاملة تصل في النهاية إلى تحقيق شكل سياسي مستقر قابل للحياة. قبل ذلك ستحاصر أي سلطة مخلصة وتقاد إلى الإخفاق. منذ تجربة محمد علي ومروراً بالتجارب اللاحقة مثل التجربة الناصرية ثمة ما يدل على أن هذه المنطقة ممنوعة من الوحدة والنهضة!

وفي أجزاء سابقة من هذه الكرّاسة وصفت أنواعاً من الوعي الذي رافق محاولات شعبنا النهضوية، وسأركز في هذه الفقرة على "الوعي المقاوم" الذي يرى أن الحل يتم بفرض البرنامج النهضوي عبر محاربة الفعل المعادي بالقوة.

والفضيلة الأساسية التي يشيد بها أهل هذا الوعي هي الشجاعة. هم يفسرون تحذير الحديث من "حب الدنيا وكراهية الموت" بأنه تحذير من فقدان إرادة المقاومة، وتفهم هذه الإرادة فهماً حربياً محضاً.

أعتقد أن هذا الفهم ناقص نقصاً خطيراً. ليست الشجاعة الحربية، وعلى أنها خصلة مطلوبة في أي مجتمع كان (حتى لو لم تلزم للجنود فإنها تلزم للشرطة مثلاً!) خصلة كافية للنهضة، وعلى العكس: ربما كانت قيم الشجاعة كما تتجسد في مجتمعنا مثلاً تقود إلى سلوك انحطاطي لا إلى سلوك نهضوي! وهذا خصوصاً حين ترتبط الشجاعة بالمفهوم الانحطاطي لا المفهوم النهضوي لقيمة الكرامة كما عرضته في فقرة سابقة.

من المشاهد في مجتمعنا أن شباباً كثراً مستعدون لتقديم حياتهم فداء في معركة حربية، ولكنهم غير مستعدين لبذل جهد لإتقان العمل الجماعي السلمي! نحن نرى هنا أن هذه "الشجاعة" غير ذات غناء في العمل النهضوي، بل حين يفتقد الوعي المناسب يتلبّس التهوّر ثوب الشجاعة، ويقود الفرد إلى أعمال تسير بالمجتمع في عكس الاتجاه المطلوب فهي تعزز لا كفاءته وهشاشته وقابليته للهزيمة وتؤبّدها.

(60)

لقد آن الأوان لأن أختم هذه الكرّاسة التي جرّبت فيها أن أقدّم أفكاراً للحوار مع فاعلين اجتماعيين جدد آمل أن يظهروا في بلادنا ليتولّوا محاولة تغيير من نوع جديد لعل أخص خصائصه أنه منطلق من الأساس والأرضية الاجتماعية لا من قمة الهرم أي مستوى السلطة السياسية.

وقد رأى القارئ أني علّقت على الوعي أهمية حاسمة، وصفة الوعي المناسب عندي أنه يدفع صاحبه لسلوك مناسب لهدف التحوّل الاجتماعي المطلوب.

آخر ما يرغب فيه المرء إن فكّر بهذه الطريقة أن يكون واعظاً، وفي بلادنا ظهر في العقود الأخيرة عدد كبير من الواعظين، وتحوّل بعض هؤلاء إلى "نجوم" للتلفاز، بل بعضهم كان الدخول إلى محاضرة من محاضراته يكلّف الجمهور مبلغاً لا بأس به، وفي الحقبة التي سمّيت "بالصحوة الإسلامية" (وقد بدأت في نهاية سبعينات القرن الماضي) غلب على هؤلاء الواعظين النطق بلغة دينية جديدة لا أحب أن أحكم عليها وفقاً لمعايير نظرية مطلقة (هل هي "صحيحة" أم هي "خطأ"؟) بل أحكم عليها وفقاً للمعيار الذي يسيّر الكتابة في هذه الكرّاسة: ماذا كان التأثير العملي لهذه المواعظ على السلوك في مجتمعنا؟ هل كان لها تأثير ما؟ وإن كان ففي أي اتجاه؟ هل سلوك جمهور هؤلاء الواعظين صار "أنسب" لهدف التحول الاجتماعي في

اتجاه المجتمع - الكفء أم ظل على حاله بلا تغيير؟ أم صار "أقل مناسبة" للهدف المنشود الذي أرى أن التحديات الوجودية التي يواجهها مجتمعنا تطرحه عليه؟

في هذه الكرّاسة جرّبت أن أربط كل المحاجات برابط المكان والزمان والتأثير العملي المحدّد (من ذلك أني حرصت، وهذا غير مألوف في الكتب، أن أذكر للقارئ بين الحينة والفينة التاريخ الدقيق الذي أكتب فيه).

يشيع في هذه الأيام التفكير بلغة المبادئ والقيم المطلقة، ولذلك يكون الحكم على المواضيع والأحداث الاجتماعية غير مناسب لفهم هذه المواضيع والأحداث في سياقها الاجتماعي الأعقد. لعل الناس العاديين الذين لا يتعاملون كثيراً بالأفكار النظرية والقيم العليا المحلّقة فوق الواقع أدق نظرة وأشمل إدراكاً لمعنى ما يجري من أحداث من أهل العقائد السياسية والأفكار والمثل، ولعل أخانا الجليل مالك بن نبي كان من القلائل الذين حاولوا الدفع في اتجاه رؤية أشمل لجوانب التغيير المطلوب، وذلك مثلاً حين طالب بنوع من السياسة في بلادنا لم يعرّفه بقيم عليا ما أو أفكار نظرية أو عقائد لا تأخذ الواقع بعين الاعتبار، بل طالب بأن تكون السياسة "علم اجتماع مطبّقا". إن لم نفعل ذلك فستميل أحكامنا إلى أن تكون أحادية الجانب ولا تأخذ التغيير كعملية اجتماعية شاملة تشمل كل عناصر البنية الاجتماعية. ولقد مررنا بتجربة كبيرة على امتداد القرن العشرين كان الفاعل العام

فيها يركّز على جانب واحد من جوانب البنية الاجتماعية فوجد من يركّز على على بعد البناء الشكلي لمؤسسة السلطة، مثلاً من ركّز على هدف بناء سلطة برلمانية ونظام تعدّد أحزاب قادته التجربة الفعلية إلى بناء برلمان نخبوي بعيد عن غالبية الشعب الأمية الفقيرة (انظر إلى التجربة المصرية قبل عام 1952)، والنوع الجديد من هؤلاء بعد عام 1990 قادته "الوثنية البرلمانية" إن جاز التعبير إلى بناء برلمان وأحزاب على أساس انقسام فئوي عمودي (التجربة العراقية. انظر أيضاً إلى التجربة اللبنانية في هذا المجال).

تخذل الجماهير هذا النوع من "الديمقراطيين" حين نراها تسير في خط سياسي مؤيّد لمن تراه يحقق متطلبات حياتية هي بالنسبة إليها الأهم (لا أؤيد بالضرورة فكرة عصمة رأي الأغلبية وأنا هنا أكتفي بالتوصيف المحايد).

وقد قرأت مرة عند أحد الكتاب مديحاً للتجربة الباكستانية، ولما كنت أرى أن المجتمع الباكستاني يماثل في بعده عما أسمّيه المجتمع - الهدف المجتمع العراقي أو حتى السوري الآن أو يكاد يماثلهما فقد اهتممت بسؤاله عن سر هذا المديح لتجربة الباكستان فذكر لي وضع السلطة القضائية هناك! وأظنني فهمت لماذا أعجب هذا الكاتب بممارسات قضائية هناك بدت له مستقلة عن السلطة السياسية أو بعض أجنحتها، حيث أنه هو

أتى من بلد لا توجد فيه أي درجة من درجات استقلال القضاء، ولكنني هالني أن لا يلاحظ فقر غالبية الباكستانيين المدقع، وعدم مقدرتهم على استثمار موارد بلادهم بصورة رشيدة تنتشل البلد من الفقر الشديد وتتيح له المقدرة على الاستقلال السياسي وتجعله قادراً على هزيمة مخططات أعدائه، ولم يلاحظ الانقسام العمودي والصراعات الدموية وعدم استقرار الدولة وعدم مقدرة السلطة على إقناع مواطنيها بسياستها إلى آخره!

الوعي المناسب يقتضي منا أن ننظر إلى كل هذه العوامل، بينما تقود النظرة التجزيئية المستندة غالباً إلى قيم مطلقة لا يحاول أصحابها ربطها بمجتمع ملموس في مكان وزمان محدّدين إلى سوء تقدير التغييرات التي حدثت في الواقع، فحين نركز مثلاً فقط على وضع الحريات العامة في بلد معيّن نبتعد عن رؤية حقائق أخرى مهمة من نوع: ما هو حال الاقتصاد؟ ما هو حال التعليم؟ كيف تُستثمَر الموارد في البلد؟ ولعلك تجد مثالاً على ذلك في من فضّل السادات على عبد الناصر من منظور واحد وهو موقف الرجلين من الإخوان، وأهمل بذلك عوامل أخرى هي من معيار التحوّل في اتجاه المجتمع الكفء قد تكون لصالح عبد الناصر (والقارئ يعلم أن هذا لا يعني تأييد سياسة عبد الناصر تجاه الإخوان أو القول إن سياسة السادات في هذا الميدان كانت خطأ، وهذا حديث آخر).

لا تسير هذه الكرّاسة في اتجاه إنكار أهمية المستوى السياسي أو إنكار أهمية فرض احترام حقوق الإنسان والحريات العامة وبناء السلطة على

أساس تعاقد حُر بين المواطنين، ومن فهم ذلك فقد فهم خطأ، ولكنها تسير بالتأكيد في اتجاه رفض تحويل شعار "الديمقراطية والحريات العامة" إلى شعار أفرغ من محتواه وألبس حتمياً (ما دام التغيير الاجتماعي في كل مستويات البنية الاجتماعية لم يحصل) لباس النظام الشكلي المبني على أساس المكوّنات الانحطاطية نفسها للمجتمع كما كانت قبل "العهد الديمقراطي" (وقد ضربت لذلك من العراق ولبنان مثلاً، وكنت ذكرت سابقاً مراراً عديدة أني أستعمل مصطلحي "النهضة" و "الانحطاط" بمعان نسبية يحدّدها معيار الاقتراب والابتعاد عن المجتمع - الهدف).

(61)

كاتب هذه السطور ممن يراهنون على أن المجتمع يستطيع بأدواته الخاصة أن يصلح نفسه بنفسه، وأعني "بالأدوات الخاصة" للمجتمع منظومة القوى المعقدة (التي أسميتها "منظومة التعيينات") التي تتيح المجال لترجيح تعيين على آخر أي اختيار واحد من تعيينات عديدة موجودة في المجتمع. من ذلك مسألة تعامل الرجل مع المرأة في مسائل ملموسة: مثلاً: خروج المرأة إلى العمل هو في تعيين خاص بوسط اجتماعي محدد "عيب"، ولكن هذا التعيين: "عمل المرأة - عيب" قابل لأن يعدّل إن أدخلنا تعييناً آخر هو أيضاً من نتاج مجتمعنا ومن تعييناته المعتمدة وهو التعيين "الحاجة إلى الآخرين - ذل"، إذ به يتعدّل التعيين الأول الذي أردته مثلاً فحسب.

وقد تكلم كثيرون عن نظام الإرث الإسلامي الذي يمكن بتطبيقه آلياً أن يظلم المرأة في حالات محدّدة، كأن لا تعطى المرأة التي عملت وربّت إخوتها ما يعادل جهدها من الإرث، ولكن قلما ينتبه الناقدون لهذا النظام والمدافعون عنه كلاهما إلى أن الشريعة الإسلامية التي تضع العدل قيمة عليا لا ترضى أن يسكت صاحب التركة قبل موته عن هذا الاحتمال ولا يهب ابنته مسبقاً ما تستحقه مقابل عملها! بل هذه الشريعة لا تمنع المرأة من أن تأخذ على إخوتها تعهدات مالية إن لزم الأمر تحفظ حقوقها! وهذا يمكن قوله أيضاً عن حالات يغبن فيها بعض الورثة الذكور بشكل مماثل كما في حالة الأخ الذي عمل لصالح إخوته أو الأخ الفقير إن كان يجب أن يأخذ أكثر من إخوته الأغنياء وإلى آخر هذه الأمثلة! وهذه الآلية للإصلاح الذاتي إن عمّمناها على الحالات الأخرى سنراها تكفل تغييراً مناسباً دون أن يفقد المجتمع ميزاته الخاصة التي نسميها "الهوية"، ودون أن يلجأ إلى استجلاب وصفات غريبة عن منظومته القيمية.

وفي كتابي "نحو ثقافة تأصيلية" (دار نينوى - دمشق - ٢٠٠٧) أشدت بصيغة للأستاذ محمود شاكر أسميتها "صيغة التجديد التأصيلي". يقول الأستاذ محمود شاكر في مقدمة كتابه "المتنبي": "التجديد لا يمكن أن يكون مفهوماً ذا معنى إلا أن ينشأ نشأة طبيعية من داخل ثقافة متكاملة متماسكة حية في أنفس أهلها، ثم لا يأتي التجديد إلا من متمكن النشأة في ثقافته، متمكن في لسانه ولغته، متذوق لما هو ناشئ فيه من آداب وفنون وتاريخ، مغروس

تاريخه في تاريخها وفي عقائدها، في زمان قوتها وضعفها، ومع المتحدر إليه من خيرها وشرها، محساً بذلك كله إحساساً خالياً من الشوائب، ثم لا يكون التجديد تجديداً إلا من حوار ذكي بين التفاصيل الكثيرة المتشابكة المعقدة التي تنطوي عليها هذه الثقافة، وبين رؤية جديدة نافذة، وحين يلوح للمجدد طريق آخر يمكن سلوكه، من خلاله يستطيع أن يقطع تشابكاً من ناحية ليصله من ناحية أخرى وصلاً يجعله أكثر استقامة ووضوحاً، وأن يحل عقدة من طرف ليربطها من طرف آخر ربطاً يزيدها قوة ومتانة وسلاسة".

في فقرات سابقة قلت إن الفتى، الاسم الذي اختارته هذه الكرّاسة للفاعل الاجتماعي الذي امتلك الوعي المناسب، "يعيش مجتمعه"، وبهذا المعنى فهو "شغّيل ثقافي" من نوع جديد، فهو لا يعرف النتاجات المكتوبة (أو المسموعة والمرئية إلى آخره..) التي تنتج في المجتمع وحسب، بل يعرف أيضاً المنظومة اللغوية المستعملة (بما فيها من أنظمة لغوية جزئية أو "لهجات") ونعني باللغة هنا أوسع تعريف لها، أي مجمل "أنظمة الإشارة" التي يستعملها المجتمع، وقد ذكرت سابقاً نموذجاً ملهماً هو نموذج عبد اللّه النديم رحمه اللّه. عمل الفتيان التغييري يتبع مبدئياً وصفة الأستاذ محمود شاكر، ولكنه أحياناً يبدو لي لا يلاحظ بما فيه الكفاية التغيّر الداخلي الذي حدث في الهويّة، وأعتقد خلافاً لكتّاب كثيرين في عصرنا أن أشياء كثيرة من تراثنا الثقافي لم يعد لها من أثر، ومن غير المفيد أن ننسبها إلى الهوية، فالهوية تتطابق مع ثقافتنا المعاصرة، والتغيير الذي نجريه فيها نجريه وفقاً

لمنظومة القيم الشاملة (بخياراتها العديدة التي سمّيتها "التعيينات") الموجودة الآن، وفي بعض المواضع قد يميل الأستاذ شاكر (متطابقاً في هذا مع إسلامانيين كثر وحتى مع المستشرقين، خصومه الألداء!) إلى أن يعرّف "ثقافتنا" تعريفاً نصوصياً، وكاتب هذه السطور يميل إلى تعريف الثقافة تعريفاً أعم يشمل إلى جانب النصوص التي تؤثر في ثقافتنا الحالية (لا النصوص التي أخرجها الزمان بلا رجعة من التأثير) مجمل الممارسات الاجتماعية التي تكوّن هويتنا المميزة بين الهويات الموجودة في العالم. في العمل التغييري يجب على الفاعل الاجتماعي الملتزم أن تكون لديه ملكة "التبصّر الاجتماعي"، وأعني بها المقدرة على رؤية مجمل ارتباطات سلوك اجتماعي أو واقعة اجتماعية مع البنية الاجتماعية التي تندرج ضمنها، ومن هذه الارتباطات يعرف هذا الفاعل معنى هذه الواقعة أو السلوك، ودون هذه المعرفة ستكون محاولته للتغيير مخفقة أو سيتورط في محاولة قسرية تشبه محاولات "هندسة المجتمع من جديد" التي قام بها مؤدلجون مختلفون منهم الاشتراكيون سابقاً ومنهم بعض غلاة الإسلامانيين حالياً .
لنعد مثلاً إلى موضوع المرأة: إن من أكثر المواضيع إيلاماً للضمير الحي التمييز في قطاعات اجتماعية لدينا بين الولد والبنت، فترى الأهل يسرّون لمجيء طفل ذكر ولا يسرّون لمجيء أنثى، ونحن نرى أن هذا التمييز يدينه الجميع تقريباً ولكنه يستمر، مما يدلنا على أن إزالته تتطلب "التبصّر" في مجمل ارتباطاته بما هو واقعة اجتماعية مع وقائع أخرى من نوع: الابن

الذكر هو من يكفل أهله في شيخوختهم، الابن الذكر هو من يستطيع الدفاع بالقوة عن عائلته..إلى آخره، ولو تأملت في هذه الارتباطات لرأيتها هي المسؤولة عن هذه الواقعة التي ندينها أخلاقياً لكننا نخفق في إزالتها من حياتنا الاجتماعية. وحين نتبع هذه الارتباطات التي تفسّر الظواهر الاجتماعية التي ندينها (لأن نظام القيم يجعلنا قادرين على رؤية الظلم في هذه الظواهر ولكنه لا يكفي ليجعلنا قادرين على إزالتها حتى من نفوسنا نحن الذين ندينها) نعرف أن عمل التغيير هو أوسع من مجرد تغيير نفسي أو تغيير في القناعة، وأنه يشمل "ورشة كبرى للتغيير" يجب أن تنتهي بمجتمع – كفء يستطيع أن يقف نداً للند مع ثقافات العالم الأخرى وأن يرضي الضمير الحي لأبناء وطننا الذين يحسّون أنهم لا يعيشون في المجتمع الناهض مادياً وأخلاقياً الذي يريدونه!

(62)

في كل الفقرات السابقة كنت أشدّد، عند الحديث عن المجتمع - الكفء كما أراه هدفاً للفعل النهضوي المبني على وعي مناسب، على أبعاد مادية (الاقتصاد) وسياسية (المقدرة على الاستقلال) ولم أتطرق كثيراً إلى ما يمكن أن أسميه "الكفاءة الأخلاقية".

إن على مجتمعنا إن كان يريد أن ينجح في المنافسة أو حتى المغالبة الحضارية في العالم أن لا يكون فيه أنواع جليّة من الظلم والاضطهاد، وعليه أن يقدّم نفسه نموذجاً كفئاً في احترام قيم إنسانية عامة نستخلصها بعد أن ندرس بالتفصيل القيم الأخلاقية الخاصة لكل ثقافة من الثقافات (لا قبل ذلك وإلا وقعنا في خطر العنصرية الساذجة إذ نعمّم قيمنا الخاصة ونحكم بناء عليها على قيم الآخرين، وهو ما يفعله الاتجاه السائد في الغرب الآن).

يتفوق المجتمع الغربي علينا تفوّقاً بيّناً في مجال احترام الحريات الفردية ضمن دوله، ولا يمكن لأجهزة السلطة عندهم أن تعامل الفرد وفقاً لمزاج الحكام دون أن يستطيع الفرد الدفاع عن نفسه، ويمنع قانوناً ضمن الدول الغربية (مع انتهاكات ملموسة في حالة المسلمين في الغرب) اضطهاد الأقليات الدينية أوالعرقية.

وهذا البعد الأخلاقي للتغيير هو جزء أساسي من التغيير المطلوب عندنا. يجب على الفتيان المنشودين أن يقدموا النموذج في تعامل جديد يحترم

الإنسان، وهذا النموذج لا نحتاج لاستيراده فهو موجود ضمن منظومتنا القيمية، ولكنه "تعيين غير مفعّل" لأسباب كثيرة يطول الحديث عندها، وقد تناولت هذه الكرّاسة بعضها، وهي تستحق المزيد من الدراسة لرؤيتها بقدر كاف من التبصّر بحيث يمكن التغلب عليها عملياً.

الغرب الغالب، المرفّه سكانه، الذي صاغ أفكار "حقوق الإنسان" وطبّقها في بلاده (منذ نهاية الحرب العالمية الثانية) سيبقى في عيون سكان ثقافات أخرى مثلاً أعلى أو بتعبير أحب أن أستعمله كأداة تحليلية: "مرجعاً استلابياً" عالمياً. وكل انحراف محلي عن صورته هذه سيبدو للشعب المعني (مثلاً: شعب من شعوب الاتحاد السوفييتي أو "المنظومة الاشتراكية" في أوروبا الشرقية، وهذا ينطبق أيضاً على شعوبنا إلى الآن) "تخلّفاً" و"قبحاً " و"وحشية".

لا يحدد الغرب لهذه الشعوب فقط نموذج "الدولة الخيّرة مع مواطنيها"، بل يحدّد لهم أيضاً نموذج "الجمال" في المظهر والسلوك. وعندما تجرّب قوة محلية أن تبني نظاماً لا ينسجم مع هذا التصوّر عن الغرب عند الشعب فسيبقى عند الجماهير ولاء أخلاقي - جمالي للغرب كامن أو ظاهر، وهو كفيل في النهاية (مع عوامل أخرى مساعدة) بدفع النظام للانهيار. هذا هو درس انهيار "المنظومة الاشتراكية" الذي على المؤدلجين عندنا أن يحفظوه!

من حسنات كتب الأستاذ جودت سعيد أنها كانت تتضمن الفكرة التالية التي قرأتها عنده أولاً ولا أعرف إن كان أحد قبله أتى بها: إن القرآن حين يطلب من البشر مراراً أن يسيروا في الأرض فينظروا عاقبة الذين كانوا من قبل لا يعني فقط الدعوة إلى أخذ العبرة من الأمم البائدة كعاد وثمود وإنما يعني أيضاً أخذ العبرة من تجربة الأمم في التاريخ المعاصر، ومن المذهل أني لم أر الإسلامانيين استفادوا بما فيه الكفاية من تجربة "الأنظمة الاشتراكية"، إذ اكتفى معظمهم بالشماتة بما جرى لها وعلّل سقوطها تعليلات من نوع أنها كانت أنظمة ملحدة (فاتهم أن الغرب المنتصر هو أيضاً ملحد!).

لكن هذه التجربة كان يجب أن تدل الإسلامانيين أنهم وهم يريدون بناء نظام جديد وفقاً لمنظوراتهم سيقعون لا محالة في حالة المقارنة مع الغرب في نظر الشعوب التي هي أخلاقياً وجمالياً مقتنعة قناعة عميقة بأن الغرب هو الأعلى (وهو ما عبّرت عنه "بالولاء الأخلاقي والجمالي").

سأعطيكم نموذجاً صغيراً يوضح هذه الواقعة الاجتماعية ذات الأهمية الحاسمة: لقد كانت نساؤنا في المجتمع الأهلي "التقليدي" لهنّ نموذج محلي للجمال يقدّمه لهنّ الزي الوطني، ولذلك حين كنّ يحتفلن كنّ يرتدين هذا الزي، وحين يصبحن لوحدهنّ (دون وجود رجال) لم يكن الأمر يختلف. في القرن العشرين هجر الزي الوطني في بلاد الشام ومصر وأجزاء أخرى

من بلادنا وتُبُنّي بدلاً منه الزي الغربي (للجنسين) على أنه "الأجمل". مع "الصحوة الإسلامية" ابتكر للمرأة زي جديد ليس هو الزي الوطني سمي "الحجاب"، على حين ظل الرجال على الزي الغربي في الغالب. لكن الحجاب بالنسبة للنساء خلافاً للزي الوطني ليس هو "الجميل"، لذلك خلافاً لما كانت تفعله نساؤنا في "المجتمع التقليدي" القديم ما إن تصبح المحجبات لوحدهن (في حفلة مثلاً أو في البيت) حتى يخلعن الحجاب ويرتدين "ما هو جميل" أي الزي الغربي! وهذا يدلك على نوع المرجع المستبطن الذي يحدّد معايير الجمال عندنا!

وما دمت لم تبن لشعبك معياره الأخلاقي والجمالي الخاص فإن شعبك سيفعل فيه "ولاؤه الأخلاقي والجمالي" للغرب ما فعله نظيره عند شعوب الاتحاد السوفييتي والمنظومة الاشتراكية!

ومن تعابير الأستاذ جودت سعيد التي أذكرها في هذا السياق (ومن المحتمل أنه استوحاه من أرنولد توينبي) تعبير "الشعور بالأناقة". إن من العلامات الأهم لقوة أي نظام اجتماعي أن الناس فيه لديهم "شعور بالأناقة"، أي أنهم بتعبيري ينتمون إلى مجتمع – كفء. وعلى العكس: عندما يشعر الناس أنهم أبناء مجتمع غير كفء فسيكون الشعور السائد عندهم هو "الشعور بالهلهلة" (وهو مأخوذ من قولنا: "إنه مهلهل الثياب أو المظهر").

(63)

خلافاً لمن يقسم العالم عندنا إلى "مسلمين" و "كفّار" (ويوافقهم جورج بوش الابن في طريقة التفكير لأنه كان يقسم العالم إلى "من هم معنا" و "من هم ضدنا"!) يتألف العالم من ألوان متنوعة، ومع أني في هذه الكرّاسة لم أحاول قط أن أتطرق إلى تفسير القرآن أو إصدار أحكام فقهية، لكني سأكتفي هنا بالقول إن القرآن لم يقسم العالم إلى قسمين بل ذكر تنوّعات وألوان عديدة فيه!

في اعتقادي أن كثيرين من أهل الضمير في الغرب لا يجوز بحال أن يصنّفوا مع "المعسكر المعادي"، ولا يجوز أصلاً لثقافة عظيمة مثل ثقافتنا أن تقدّم نفسها على أنها عدو لغيرها من الثقافات! ومن تجارب كاتب هذه السطور التي جرّبها في إقامته الطويلة في الغرب استنتج أن مجتمعنا على كل الثغرات التي حدثت في كفاءته الحضارية لا يزال يستطيع أن يقدّم نماذج إنسانية يقبلها غربيون من ذوي الحساسية الخاصة على أنها من بدائل النمط الحضاري القائم عندهم! وعندنا يكثر ترداد القول المنسوب لمحمد عبده رحمه الله عن انطباعه بعد إقامته في الغرب "وجدت عندهم إسلاماً ولم أجد مسلمين ووجدت عندنا مسلمين ولم أجد إسلاماً". وفي هذا الرأي جوانب تبدو صحيحة إن فصلنا عناصر البنية عن علاقاتها المتشابكة و أخذناها منفردة (وهي مشكلة منهجية)، ولكنّ في هذا الرأي

احتقاراً شاملاً لرؤية الكون التي تحرك لا شعورياً الناس عندنا، و أهل الضمير من الغربيين يحسّون بذلك وقد يقودهم إعجابهم بالمجتمع (لا بالتعاليم النظرية) إلى التّحول للإسلام (انظر مثلا تجربة ليوبولد فايس "محمد أسد" كما وصفها في كتابه "الإسلام على مفترق طرق").

اهتممت في هذه الكرّاسة بالتغيير ضمن مجتمعنا لكني أردت في هذه الفقرة أن أذكر ما لا يبدو في زماننا هذا ملحّاً: إن ثقافتنا تستطيع أن تقدّم نماذج حضارية تفيد منها الإنسانية كلها. ومن أكبر المعوّقات في هذا الطريق أن نرد على تهجمات الآخرين العنصرية العدوانية بتهجمات عنصرية عدوانية هي الأخرى!

من وراء الاختلافات الثقافية ثمة مشتركات بين البشر، وحين ندافع عن تنوّع التجارب الحضارية فإننا لا يجوز أن نصل إلى موقف عنصري ينكر على الآخرين مشروعية تجاربهم (ويجوز نقدها على أساس إنساني مشترك وليس على أساس موقف عنصري أناني).

(64)

في هذه الكرّاسة دعوت إلى الدخول في رهان التحول إلى "فتى" وحاولت شرح معنى أن يكون الإنسان في بلادنا فتى، جرّبت في الجزء الأوّل أن أصف الشروط النفسية اللازمة ليكون الإنسان فاعلاً اجتماعياً نموذجياً وفقا لوجهة نظري، ماالذي يناسب حال "الفتوّة" و أيضا ما الذي يناقضها أو يعرقل تكوّنها، وفي الجزء الثاني انتقلت لوصف الوعي الذي رافق محاولات التغيير العربية في القرن العشرين الميلادي واقترحت نوعاً جديداً من الوعي لا يرتبط بمبادئ محلّقة فوق الزمان والمكان بل بمهام ملموسة محدّدة زماناً ومكاناً تطرحها التحديات الوجودية التي يواجهها مجتمعنا، فهو "وعي مناسب" لمواجهة هذه التحديات مقترن "بسلوك مناسب"، والمخاطب في محاولة التغيير هذه ليس هذه النخبة أو تلك بل المجتمع بأسره، ويقدم الفاعلون الاجتماعيون النموذجيون (الذين أسميتهم "الفتيان") نماذج لهذا الوعي المناسب والسلوك المناسب قابلة للتوسّع إلى أن تصبح على نطاق كبير بما فيه الكفاية ليحدث تغيير مناسب مستقر وعلى أساسه يمكن أن تقوم أشكال مستقرة قابلة للحياة من البناء السياسي للدولة عندنا.

وفي الجزء الثالث بحثت في الأيديولوجيات الموجودة عندنا بما هي مولّد لأنظمة من القيم وجرّبت أن أقدّم فرضيات لتفسير العلاقة بين المجتمع والأيديولوجيا عندنا.

وفي الجزء الختامي من الكرّاسة جربت أن أقدّم خطوطاً عريضة لرؤية شاملة للتغيير (لا تقتصر على مستوى واحد من مستويات البنية الاجتماعية)، ثم تكلمت عن معنى "الكفاءة في المنافسة و المغالبة الحضارية" عالمياً، وتكلمت عن ضرورة أن يكون المجتمع - الهدف مقنعاً أخلاقياً لأفراده وبحيث يكون قادراً على إنتاج معاييره الجمالية الخاصة به.

أثبتت السنين الماضية (أكتب هذه السطور في الرابع من كانون الأول عام 2014 ميلادي) أن مجتمعنا في حالة خطر داهم. في العراق وسوريا اتضح أن المجتمع قابل للانفجار، وفي سوريا يتبدد المجتمع فيزيائياً إن صح التعبير، فقد تحول قدر كبير جداً من السوريين (والفلسطينيين السوريين) إلى نازحين في بلاد مجاورة وفي الغرب، ولم يعد من غير الواقعي حتى أن تتصور البلد أرضاً خاليةً بلا سكان! ومن غير الواضح في أيامنا هذه ما هو الطريق لكي يعود هذا المجتمع فيجد حبلا يعتصم به ليكوّن جماعة لها هوية وعندها مشتركات تجمعها، وفي مجتمعات عربية كثيرة (وربما غير عربية من المجتمعات الشقيقة المجاورة) لا شيء يدلنا على أنها منيعة على هذا المصير.

هذه الكرّاسة: "من فتى! عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر" أردتها محاولة متواضعة للإشارة إلى طرق جديدة لتجنب الدمار الذاتي وفقدان المناعة الذي يظهره مجتمعنا تجاه المخططات الغربية لتفتيته أو حتى تذريره وجعله مجرد فراغ تسوده الفوضى.

هذه الكرّاسة هي دعوة لتغيير الذات تغييراً له وجهان لا ينفصمان هما التغيير في الوعي والتغيير في السلوك. و هي بهذا استلهام الكاتب من قوله تعالى "إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم".

هو طرح موجّه لكل من عندهم ذهن حيوي متّقد في بلادنا، بلا تفريق بين هوياتهم الجزئية الدينية والمناطقية والإثنية. وهو نداء استعرت للتعبير عنه قول طرفة بن العبد:

"إذا القوم قالوا من فتى خلت أنني .. عنيت فلم أكسل ولم أتبلد!".

أردت أن أستعير صوت أولئك القوم من قدماء العرب لأسأل في مجتمع يتذمّر ويتبدّد: "من فتى"؟ آملاً أن أجد من يخال أنه هو الذي عني فينهض.. لم يكسل ولم يتبلد!

ملحق

مصطلحات استعملت في الكتاب:

1- الاستلاب: هذا المصطلح يستعمل بطرق مختلفة و أعرّفه منذ كتبت لأول مرة عام 1977 "النظرية العامة للعاطفة" هكذا: "استبطان ضحية الاضطهاد لفكرة من يقوم باضطهاده عنه"،مثلاً: اقتناع الزنجي بصحة ما يقوله نظام عنصري عنه إن الزنوج بطبعهم غير صالحين للتحضر.

2- أنواع الاستلاب: أعدّد أربعة أنواع كبرى من الاستلاب:

أ- الاستلاب التغلبي: وهو قناعة ضحية الاضطهاد بأنه بلا قوّة و أنه سيهزم لا محالة في أي مواجهة.

ب- الاستلاب الأخلاقي: وهو قناعة المستَلَب بأنه مذنب ولا يمكن أن يكون على حق.

ج- الاستلاب الطبقي: وهو اقتناع المحروم من الترف أن حالة الحرمان هي الوحيدة الممكنة.

د- الاستلاب العنصري: قناعة الفرد بأنه ينتمي إلى شريحة أو (عرق) هو بحكم تركيبه البيولوجي دون غيره في القيمة.

3- المرجع الاستلابي: هو قوة اجتماعية (قد تتجسد في مجموعة محددة أو أشخاص معينين) يستبطن ضحية الاستلاب صورتها ويجعلها الحَكَم الذي يحكم على أفكاره وسلوكياته. وقد أسميه أحياناً "الضمير الاستلابي".

4- الذات الحقيقية: هي الذات في واقعها الفعلي. والمرجع الاستلابي يدفع ضحية الاستلاب إلى رفضها ومحاولة استبدالها "بذات مثالية" (تتطابق مع معايير هذا المرجع).

5- الضمير: هو المرجع الأخلاقي المستبطن عند الفرد الذي تخلّص من الاستلاب (فهو نقيض "المرجع الاستلابي").

6- الدافع الاستلابي: قوّة نفسية تدفع الفرد إلى محاولة الوصول إلى وضع "الأعلى" وفقاً لمعايير المرجع الاستلابي.

7- العاطفة: حالة نفسية مريحة تنتج عند انبثاق ثغرة في جدار أزمة استلابية.

8- الأزمة الاستلابية: هي حالة نفسية مؤلمة تنتاب الفرد عند شعوره أنه "أدنى" وفقاً لمعايير المرجع الاستلابي.

9- المجتمع – الكفء: هو حالة المجتمع القادر على المنافسة والمغالبة الحضارية على مستوى العالم.

10- الوعي المناسب: هو الوعي الملائم لهدف تحوّل المجتمع إلى مجتمع – كفء. ولا يكون الوعي مناسباً إن لم يقترن بالسلوك المناسب.

11- السلوك المناسب: هو السلوك الذي ينتج عنه دفع المجتمع في اتجاه التحوّل إلى مجتمع – كفء.

12- النهضة: الكلمة تستعمل في هذه الكرّاسة مقترنة بتعريف محدد: إنها عملية التحوّل إلى مجتمع كفء. وعكسها "الانحطاط". وعلى أساس هذا التعريف تستعمل الصفات "نهضوي" و"انحطاطي".

13- الأيديولوجيا: أستعمل هذا الاصطلاح بمعنى منظومة من الأفكار والقيم تتولّد عن تصوّر لمجتمع – هدف.

14 – المجتمع – الهدف: هو تصوّر لمجتمع مثالي يريد "المناصر الأيديولوجي" الوصول إليه. وهو يختلف بين الأيديولوجيات.

15- أوالية "التعيين": هي أوالية نفسية (ميكانيزم) تتولى فيها الأيديولوجيا إعطاء قيمة أخلاقية (موجبة أو سالبة) للمواضيع والوقائع الاجتماعية. وتختلف الأيديولوجيات في "حقل التعيينات" وفي "منظومة التعيينات".

16- المواضيع الاجتماعية: هي العناصر التي تتألف منها بنية المجتمع القائم كبيرة كانت أو صغيرة، مثل: نظام ملكية وسائل الإنتاج (قطاع خاص – قطاع عام)، عمل المرأة، إباحة بيع المشروبات الكحولية، حكم الفرد، حكم البرلمان، نظام الحزب الواحد، نظام الأحزاب المتعددة إلى آخره..

17- الوقائع الاجتماعية: هي المتغيّرات التي تقع في المواضيع الاجتماعية، وتحكم عليها الأيديولوجيات الموجودة كما تحكم على المواضيع الاجتماعية استناداً إلى المجتمع – الهدف. أمثلة: تخصيص القطاع العام، منع الحجاب (بعد أن كان مسموحاً) في المؤسسات العامة أو العكس: إباحته بعد أن كان ممنوعاً إلى آخره..

18- حقل التعيينات: هي مجموعة المواضيع والوقائع الاجتماعية التي تهتم الأيديولوجيا بتعيينها (أي بإصدار حكم أخلاقي عليها)، وتختلف الأيديولوجيات في حقول تعييناتها.

19- منظومة التعيينات: هو مجموعة ثنائيات مرتبة، العنصر الأول فيها هو موضوع اجتماعي أو واقعة اجتماعية والعنصر الثاني هو حكم أخلاقي (قيمة) معطاة له.

أمثلة من الأيديولوجيا الماركسية: "القطاع العام - موضوع خير" (لأنه عادل)، "القطاع الخاص – موضوع شرّير (لأنه مستغل)"، "الخصخصة – واقعة شرّيرة" (لأنها تخدم الأقلية الثرية على حساب الأكثرية الفقيرة).

أمثلة من الأيديولوجيا الإسلامانية: "إباحة المشروبات الكحولية – موضوع (أو واقعة) شرّير" (لأنه حرام)، "منع الحجاب في المؤسسات العامة – موضوع (أو واقعة) شرّير (لأنه حرام..وقد تجرّب الأيديولوجيا النطق بلسان أيديولوجيا أخرى، فيقول الإسلاماني وكأنه لبرالي إنّ منع الحجاب اعتداء على الحريات الشخصية).

20- الهويّة: حين أذكر الهوية في هذه الكرّاسة لا أقصد المعنى الذي يعطى أحياناً للكلمة وهو "العصبية" (كما في العنوان "هويّات قاتلة") بل أعني جملة السمات التي تميّز جماعة كبيرة عن جماعة أخرى مثل اللغة والدين والعناصر الكثيرة التي تؤلف نمط الحياة، وعندما نجرد المشتركات لتأليف هوية كبيرة نتكلم عن "ثقافة".

21- اللغة: علاوة على "اللغة" بمعناها الشائع أتكلم في الكرّاسة عن "لغات موازية" هي أيضاً منظومات من الدالات والمدلولات في مجال محدد كالأزياء وأنظمة السلوك.

22- التجديد التأصيلي: هو تغيير داخلي في بنية المجتمع يستعمل إمكانيات الهوية نفسها لتغيير داخلي لا يمس بالعناصر الكبرى المميّزة للهوية لكنه يتناول العلاقات الداخلية بين العناصر الصغرى.

الفهرس

قسمت الكتاب إلى فقرات منفصلة مرقّمة (بلغت أربعاً وستين فقرة) تمكن قراءة أي منها ولو نظرياً منفصلة عن غيرها. لكن الكتاب وضع وفق خطة عامة قرّرت أن أترك القارئ يستنتجها من الفهرس الذي يجد فيه الفصول الكبرى ودليلاً للموضوع الذي تتكلم عنه الفقرات عبر العناوين:

الفصل الأول: عن الشروط النفسية لتكوّن وفعّالية الفاعل الاجتماعي النموذجي "الفتى"

الفصل الثاني: "الوعي المناسب" و"السلوك المناسب"

الفصل الثالث: في الأيديولوجيا ومنظومة القيم